ANTHONY GIDDENS

Transformarea intimității

Sexualitatea este eșecul societății materialiste

II 338.232

MANUAL SEXUAL PENTRU ELITE

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
II 338.232

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ANTHONY GIDDENS

223150

TRANSFORMAREA INTIMITĂȚII

Sexualitatea, dragostea și erotismul în societățile moderne

Traducere de
MIHNEA COLUMBEANU

ALE

019268
B.C.U. - IASI

ANTET 1992

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

© Anthony Giddens 1992. First published in 1992 by Polity Press in association with Blackwell Publishers Ltd.
© ANTET pentru versiunea în limba română

Redactor: Nicolae Năstase
Coperta: Ion Năstase
Tehnoredactare computerizată: Diana Grad

ISBN: 973-8058-05-8

613.88
176
159.964.2
a Sexualitate
a Negoste
a Sexualitate
x Bihanalitate
x Modernitate

Printed in Romania
grupul dragoprint
fed print sa O societate Butan Gas
B-dul Tudor Vladimirescu, nr. 31, sector 5, București, ROMÂNIA
Telefon: 335.93.18; 335.97.47
Fax: 337.33.77

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUPRINS

Prefață 5
Introducere 6

Capitolul 1. **Sexualitate, relații, experimente cotidiene** 9
Schimbarea socială și comportamentul sexual 13
Heterosexualitate, homosexualitate 17
NOTE 21

Capitolul 2. **Foucault despre sexualitate** 22
Sexualitatea și schimbarea instituțională 26
Sexualitate și reflexivitate instituțională 31
Declinul perversității 35
NOTE 37

Capitolul 3. **Dragostea romantică și alte atașamente** 40
Căsnicie, sexualitate și dragoste romantică 41
Sexele și dragostea 43
NOTE 49

Capitolul 4. **Dragostea, angajamentul și relația pură** 51
Romanța-căutare 52
Femei, căsnicii, relații 54
Femei, bărbați, dragoste romantică 59
Dragoste romantică, dragoste confluentă 62
NOTE 65

Capitolul 5. **Dragostea, sexul și alte vicii** 66
Sex și dorință 67
Natura dependenței 70
Dependență, reflexivitate, autonomie de sine 74
Implicații pentru sexualitate 76
Sexualitate și seducție 81
NOTE 85

Capitolul 6. **Sensul sociologic al codependenței** 87
Natura codependenței 87
Dependența și problema intimității 91
Intimitate, rudenie, paternitate 94

Părinți și copii 97
Părinți toxici? 102
NOTE 107

Capitolul 7. **Turbulență personală, tulburări sexuale** 109
Sexualitatea și teoria psihanalitică: comentarii preliminare 109
Dezvoltarea psihosocială și sexualitatea masculină 112
Sexualitatea masculină, obsesiile, pornografia 114
Violența sexuală masculină 118
Sexualitatea feminină: problema complementarității 120
Sexe, intimitate și afecțiune 126
NOTE 128

Capitolul 8. **Contradicții ale relației pure** 130
Relația pură: destrămare și formare 131
Lesbianism și sexualitate masculină 135
Homosexualitatea și întâlnirea episodică 139
Bărbați și femei: împreună sau despărțiți? 142
Separarea sexelor 146
NOTE 150

Capitolul 9. **Sexualitate, represiune, civilizație** 152
Sex și represiune: Reich 152
Herbert Marcuse 156
Posibilitățile radicalismului sexual 160
Represiunea instituțională și problema sexualității 165
Modernitatea ca obsesie 168
Emanciparea sexuală 170
Concluzie 172
NOTE 173

Capitolul 10. **Intimitatea ca democrație** 175
Sensul democrației 175
Democratizarea vieții personale 178
Mecanisme 182
Sexualitate, emancipare, politică de viață 186
NOTE 192

PREFAȚĂ

Un număr de oameni au citit și comentat variantele de lucru ale acestei cărți. Am încercat să țin seama de majoritatea criticilor pe care le-au enunțat, în măsura în care aveam capacitatea de a o face. Aș dori în mod special să le mulțumesc următorilor: Grant Barnes, Michèle Barrett, Teresa Brennan, Montserrat Guiberneau, Rebecca Harkin, David Held, Sam Hollick, Graham McCann, Heather Warwick, Jeffrey Weeks și unui comentator anonim de la Stanford University Press. Aș vrea de asemenea să-i mulțumesc lui Avril Symonds, pentru activitatea sa de pregătire a manuscrisului, și lui Helen Jeffrey, pentru conștiincioasa ei muncă de redactare pe text.

Am dorit să scriu o carte accesibilă majorității cititorilor care vor binevoi s-o ia de pe tarabă. Prin urmare, am evitat vocabularul tehnic ori de câte ori a fost posibil, chiar și atunci când m-am abătut în zone intelectuale de o anumită complexitate. Am folosit o largă diversitate de surse dar, în interesul lizibilității, am păstrat referințele și notele de subsol la un nivel minim. S-ar putea ca o anumită resursă, pe care m-am bazat în proporție extinsă, să necesite unele comentarii aici: literatura de auto-ajutorare. Disprețuită de mulți, mie îmi oferă revelații care în alte părți nu se găsesc și mă mențin în mod deliberat cât mai aproape posibil de acest *gen*, în elaborarea propriilor mele argumente.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

INTRODUCERE

Sexualitatea: un subiect care poate părea irelevant în plan public – o preocupare captivantă dar, prin definiție, privată. De asemenea, un factor constant, am putea să ne imaginăm, întrucât este un dat biologic, necesar pentru rămânerea speciei în viață. Și totuși, de fapt, sexul figurează actualmente încontinuu în domeniul public și, mai mult, vorbește limbajul revoluției. În ultimele câteva decenii, se spune, a avut loc o revoluție sexuală; iar sexualitatea a fost investită cu speranțele revoluționare ale multor gânditori, pentru care ea reprezintă o potențială țară a libertății, neîntinată de limitele civilizației zilelor noastre.

Cum ar fi cazul să interpretăm asemenea afirmații? Aceasta e întrebarea care m-a îndemnat să scriu cartea de față. Am început să scriu despre sex. M-am pomenit scriind în egală măsură despre dragoste; și despre sexe. Lucrările despre sex tind, în sine, să fie sexuate. În unele dintre cele mai notabile studii asupra sexualității scrise de bărbați nu se face virtualmente nici o referire la dragoste, iar sexul individual apare ca un fel de element anex. Astăzi, pentru prima oară în istorie, femeile își revendică egalitatea cu bărbații. În paginile care urmează, nu voi încerca să analizez cât de mult persistă inechitățile sexuale în domeniul economic sau în cel politic. În schimb, mă concentrez asupra unei ordini emoționale unde femeile – femeile de rând, care-și văd de viețile lor cotidiene, precum și grupurile feministe conștiente de menirea lor – au militat pentru schimbări de mare (și generalizabilă) importanță. Aceste schimbări privesc în esență o explorare a potențialurilor „relației pure", a relației de egalitate sexuală și emoțională, explozivă prin conotațiile sale pentru formele existente dinainte ale puterii sexelor.

Ascensiunea dragostei romantice oferă un studiu de caz asupra originilor relației pure. Timp îndelungat, idealurile de iubire romantică au afectat mai mult aspirațiile femeilor decât pe acelea ale bărbaților, deși nici bărbații, desigur, nu au rămas neinfluențați de ele. Ethosul dragostei romantice a avut un dublu impact asupra situației femeilor. Pe de o parte,

a ajutat ca femeile să fie puse „la locul lor" – acasă. Pe de altă parte, însă, dragostea romantică poate fi privită ca o angajare activă și radicală față de „masculinitatea" societății moderne. Dragostea romantică presupune posibilitatea de a stabili o legătură emoțională durabilă cu partenerul, pe baza calităților intrinseci ale acestei legături în sine. Este vestitoarea relației pure, deși se situează totodată într-o relație de tensiune cu aceasta.

Apariția fenomenului numit de mine „sexualitate plastică" a avut un rol crucial pentru emanciparea implicită în relația pură, precum și pentru revendicările de plăcere sexuală ale femeilor. Sexualitatea plastică este o sexualitate descentrată, eliberată de necesitățile reproducerii. Originile sale stau în tendința strictă, inițiată la un moment dat pe parcursul secolului al XVIII-lea, de a limita mărimea familiei; dar, în continuare, sexualitatea plastică s-a dezvoltat în urma răspândirii mijloacelor contraceptive moderne și a noilor tehnologii de reproducere. Sexualitatea plastică poate fi modelată ca o trăsătură a personalității, astfel fiind legată intrinsec cu eul. În același timp, ea eliberează sexualitatea – în principiu – de guvernarea falusului, de importanța covârșitoare a experienței sexuale masculine.

Societățile moderne au o istorie emoțională acoperită, dar care totuși poate fi adusă complet la lumină. Este o istorie a scopurilor sexuale bărbătești, menținute separate de eurile publice ale bărbaților. Controlul sexual al bărbaților asupra femeilor înseamnă mult mai mult decât o trăsătură incidentală a vieții sociale moderne. Pe măsură ce acest control începe să se piardă, observăm caracterul sexualității masculine dezvăluit mai vizibil – iar acest control în declin generează de asemenea un val crescând de violență a bărbaților față de femei. Pentru moment, între sexe s-a deschis un abis emoțional și nu se poate spune cu certitudine în ce măsură va fi acoperit.

Și totuși, posibilitățile de radicalizare ale transformării intimității sunt cât se poate de reale. Unii au afirmat că intimitatea poate fi opresivă și e clar că se poate întâmpla astfel, dacă este privită ca o pretenție de apropiere emoțională constantă. Văzută, însă, ca o negociere tranzacțională a legăturilor personale între egali, ea apare într-o lumină cu totul diferită.

Intimitatea implică o democratizare de ansamblu a domeniului interpersonal, într-o manieră complet compatibilă cu democrația din sfera publică. Și mai există și alte implicații. Transformarea intimității poate avea o influență subversivă asupra instituțiilor moderne ca întreg. Căci o lume socială în care împlinirea emoțională a înlocuit exacerbarea la maximum a dezvoltării economice ar fi absolut diferită de cea pe care o cunoaștem în prezent. Schimbările care afectează actualmente sexualitatea sunt într-adevăr revoluționare, și încă într-un sens foarte profund.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY

BCU „M. EMINESCU" IAȘI

Capitolul 1

Sexualitate, relații, experimente cotidiene

În romanul său *Before She Met Me* – „Înainte ca ea să mă fi cunoscut", Julian Barnes discută soarta unui anume Graham Hendrick, un istoric universitar care și-a părăsit soția pentru a avea o relație cu altă femeie. La începutul romanului, Graham are aproape patruzeci de ani, e căsătorit de cincisprezece ani și, ajuns „la jumătatea vieții", poate „simți deja panta care coboară". La o petrecere, cam haotică de altminteri, o cunoaște pe Ann, o fostă actriță măruntă de cinema care între timp a devenit achizitoarea unei case de mode. Dintr-un motiv nelămurit, întâlnirea lor stârnește în sufletul lui Graham sentimente de emoție și speranță pe care aproape le uitase. Are senzația „că dintr-o dată se refăcuse o linie de comunicare cu un eu din urmă cu douăzeci de ani, de mult întreruptă", și este „capabil din nou de zbenguieli și idealisme".

După o serie de întâlniri clandestine, din care se dezvoltă o relație amoroasă completă, Graham își părăsește soția și copilul pentru a-și întemeia un cămin cu Ann. Imediat ce se pronunță divorțul, cei doi se căsătoresc. Esența romanului privește descoperirea progresivă din partea lui Graham a amanților lui Ann dinainte ca el să fi intrat în viața ei. Nu se ascunde efectiv, dar nici nu-i oferă informații din proprie inițiativă, ci numai dacă el îi pune întrebări directe. Treptat, Graham devine obsedat de nevoia descoperirii detaliilor sexuale din trecutul lui Ann. Privește iar și iar rolurile episodice pe care ea le-a jucat pe ecran, încercând să depisteze câte un schimb de priviri, sau alte semne care să indice că a fost amanta partenerilor din filme. Uneori, Ann recunoaște de bunăvoie că a avut relații sexuale, dar de cele mai multe ori insistă că nu s-a întâmplat așa ceva.

Evoluția finală a romanului e catastrofală, încheierea contravenind aproape complet stilului de umor sec în care e scrisă cea mai mare parte a cărții. După cercetări asidue, Graham descoperă că prietenul său cel mai bun, Jack – căruia îi mărturisise problemele în legătură cu viața Annei „înainte să mă fi cunoscut" – a avut el însuși o aventură cu Ann, în urmă cu câți-

va ani. Graham stabilește o întâlnire cu prietenul său, ca pentru a discuta diverse. Dar ia cu el și un cuțit, cu „un tăiș de douăzeci de centimetri, tot mai îngust, de la lățimea de doi centimetri și jumătate, până într-un vârf ascuțit". La un moment dat, când Jack se întoarce cu spatele, ocupat cu o treabă măruntă, Graham îl înjunghie. În timp ce Jack se răsucește uimit, Graham îi înfige cuțitul de mai multe ori, „între inimă și organele genitale". După ce își lipește un plasture pe deget, unde s-a tăiat în timpul comiterii crimei, se așază într-un fotoliu cu resturile unei cafele pe care i-a pregătit-o Jack.

Între timp, tot mai îngrijorată de absența lui Graham, care se prelungește pe parcursul nopții, și după ce a telefonat la poliția și spitalele locale într-o serie de încercări zadarnice de a afla unde este, Ann începe să caute prin biroul lui Graham. Acolo, găsește niște documente care atestă scormonirile obsesive ale lui Graham în trecutul ei – și constată că i-a descoperit fosta aventură cu Jack (singura întâlnire sexuală pe care a ascuns-o intenționat de Graham). Se duce la apartamentul lui Jack, unde îl găsește pe Graham, lângă trupul însângerat al victimei. Fără a înțelege de ce, îl lasă pe Graham s-o liniștească și să-i lege brațele cu câțiva metri de sfoară pentru rufe. Graham calculează că acest procedeu îi va acorda destul timp pentru a-și atinge scopul, înainte ca Ann să se poată repezi la telefon spre a chema în ajutor. „Fără replici de cortină; fără nici o melodramă": luând cuțitul, Graham își taie adânc ambele laturi ale gâtului. Dar, în legătură cu Ann – „o iubea pe Ann, nu încăpea nici o îndoială" – a calculat greșit. Ann se repede cu capul înainte în geamul unei ferestre, urlând din răsputeri. Când în sfârșit sosește poliția, fotoliul e îmbibat iremediabil cu sânge, iar Graham a murit. Aluzia din paragrafele de încheiere e că și Ann și-a luat viața – accidental sau intenționat; nu știm.

„Înainte să mă cunoască" nu este în primul rând un roman despre gelozie. În timp ce citește materialele pe care le-a adunat despre ea, Ann recunoaște că *gelos* „era un cuvânt pe care nu i l-ar fi atribuit". Cel mai important e că „nu i-a putut accepta trecutul"[1]. Finalul este violent – la un nivel de-a dreptul discordant, dat fiind tonul semi-comic din restul cărții – dar rece. Violența lui Graham reprezintă o tentativă frustrată de a deve-

ni stăpân pe situație. Originile ei sunt lăsate de romancier complet opace, lucru care relevă că la fel de obscure sunt și pentru Graham. Secretele pe care caută Graham să le descopere în istoricul sexual al Annei se asociază cu nepotrivirea dintre ea și ceea ce așteaptă el de la o femeie – trecutul Annei e incompatibil cu idealurile lui. Problema este de natură emoțională; Graham recunoaște cât de absurd e să pretindă ca Ann să-și fi organizat viața anterioară în anticiparea întâlnirii cu el. Și totuși, fosta ei independență, chiar și pe vreme când Graham nu „exista" pentru ea, e inacceptabilă, atât de inacceptabilă încât deznodământul constă într-o distrugere violentă. Spre meritul său, Graham încearcă s-o ferească pe Ann de violența pe care i-a provocat-o în suflet; dar, desigur, ea cade oricum în mrejele acesteia.

Evenimentele descrise în roman sunt caracteristice pentru perioada contemporană; ca discuție despre viețile unor oameni obișnuiți, romanul nu s-ar fi putut plasa, să zicem, cu un secol în urmă. Căci povestirea presupune un grad semnificativ de egalitate sexuală și, în mod concret, depinde de faptul că în prezent se întâmplă foarte des ca o femeie să aibă mai mulți amanți înainte de a se angaja într-o relație sexuală „serioasă" (și chiar și în timpul acesteia, precum și după ce ia sfârșit). Evident, întotdeauna a existat o minoritate de femei pentru care varietatea sexuală și o anumită măsură de egalitate erau posibile. Dar, în majoritatea cazurilor, femeile au fost împărțite în virtuoase și ușoare, iar „femeile ușoare" au existat numai la marginile societății respectabile. „Virtutea" a fost definită mult timp în termenii refuzului femeii de a ceda ispitei sexuale, un refuz accentuat de diversele mijloace de protecție instituționale, cum ar fi curtea făcută sub supraveghere, mariajele aranjate „în orb" și așa mai departe.

Despre bărbați, pe de altă parte, s-a considerat în mod tradițional – și nu numai din partea lor înșile – că aveau nevoie de diversitate sexuală pentru sănătatea fizică. În general, se considera că era acceptabil din partea bărbaților să se angajeze în întâlniri sexuale multiple înainte de însurătoare, iar dublul standard de după cununie era un fenomen cât se poate de real. După cum spune Lawrence Stone în studiul său asupra istoriei divorțului în Anglia, până nu demult a existat

un standard dual rigid în privința experienței sexuale a bărbaților și a femeilor. Un singur act de adulter din partea unei soții necredincioase era „o încălcare de neiertat a legii bunei cuviințe și a ideii de descendență ereditară", iar divulgarea aducea în joc măsuri punitive foarte aspre. Dimpotrivă, adulterul din partea soților era considerat de multă lume „un capriciu regretabil, dar ușor de înțeles"[2].

Într-o lume a egalității sexuale crescânde – chiar dacă o asemenea egalitate este încă departe de a fi totală – ambele sexe sunt chemate să opereze schimbări fundamentale în perspectivele și comportamentele lor reciproce. Ajustările pretinse femeilor sunt considerabile dar, poate fiindcă romancierul e bărbat, acestea nu sunt nici complet reprezentate, nici portretizate în carte cu prea multă simpatie. Barbara, prima soție a lui Graham, este înfățișată ca o ființă autoritară și stridentă, ale cărei atitudini îl nedumeresc pe protagonist; deși nutrește o iubire consistentă pentru Ann, Graham nu-i înțelege nici ei mult mai profund opiniile și acțiunile. S-ar putea chiar spune că, în pofida intensivei munci de cercetare pe care o desfășoară la adresa vieții trecute a Annei, de fapt nu ajunge s-o cunoască deloc cu adevărat.

Graham tinde să expedieze comportamentul Barbarei și pe cel al Annei într-un mod tradițional: femeile sunt niște ființe emotive și capricioase, ale căror procese de gândire nu se derulează pe direcții raționale. Și totuși, le privește pe amândouă cu compasiune – mai ales, în intervalul de timp al acțiunii, pe Ann. Noua lui soție nu e o „femeie ușoară", și nici el nu are vreun drept de a o trata ca atare. Când se întâlnește cu Jack, după ce s-a măritat cu Graham, Ann îi respinge cu hotărâre avansurile. Și totuși, Graham nu-și poate alunga din minte amenințarea pe care o simte din partea activităților întâmplate înainte de a fi fost „stăpân" pe ea.

Romancierul transmite foarte clar natura nesigură, deschisă tuturor posibilităților, a celei de-a doua căsnicii a lui Graham, care diferă substanțial de prima. Fosta căsnicie a lui Graham, reiese limpede, era mai mult un fenomen „petrecut natural", bazat pe diviziunea convențională dintre femeia gospodină și bărbatul care câștigă pâinea familiei. Cu Barbara, căsnicia era o stare de fapt, o parte din viața ei fără compensa-

ții deosebite, ca o slujbă pe care nu o prea apreciezi, dar de care te achiți cu conștiinciozitate. Dimpotrivă, căsnicia cu Ann este o serie complexă de interacțiuni care trebuie să fie încontinuu negociate și „rezolvate"[3]. În al doilea mariaj al său, Graham a intrat într-o lume nouă, care pe vremea tinereții lui abia începea să-și facă apariția. Este o lume a negocierilor sexuale, a „relațiilor", în care au trecut pe primul plan noile terminologii ale „angajamentului" și „intimității".

„Înainte să mă cunoască" este un roman despre neliniștea masculină și violența masculină într-o lume socială care trece prin profunde transformări. Femeile nu mai acceptă dominația sexuală masculină și ambele sexe trebuie să facă față implicațiilor acestui fenomen. Viața personală a devenit un proiect deschis, creând noi cerințe și anxietăți. Existența noastră interpersonală este transfigurată complet, implicându-ne pe toți în ceea ce voi numi *experimente sociale cotidiene*, în care schimbările sociale mai largi ne obligă mai mult sau mai puțin să ne angajăm. Să aplicăm puțin mai multă carne sociologică pe scheletul acestor schimbări, care se referă la căsnicie și familie, precum și, în mod direct, la sexualitate.

Schimbarea socială și comportamentul sexual

Lillian Rubin a studiat antecedentele sexuale ale aproape o mie de persoane heterosexuale din Statele Unite, cu vârstele cuprinse între optsprezece și patruzeci și opt de ani, în 1989. Făcând acest lucru, a obținut dovezi care dezvăluie „povestea unor schimbări de proporții aproape năucitoare în relațiile dintre bărbați și femei", numai în timpul ultimelor câteva decenii[4]. Viețile sexuale de tinerețe ale interviewaților trecuți de patruzeci de ani contrastau dramatic cu cele descrise de grupele de vârstă mai tinere. Autoarea își prefațează raportul despre situația generației mai vârstnice cu propria ei mărturie, ea însăși fiind membră a acelei generații. În timpul celui de-al doilea război mondial, când s-a căsătorit, era virgină, o fată care „aplica toate regulile vremii" și niciodată n-ar fi „mers până la capăt". Nu era singura care trasa frontiere clare pentru a indica limitele explorării sexuale, dar împărtășea coduri de conduită comune cu prietenele ei. Soțul său de perspectivă participa activ la garantarea respectării acestor coduri; concep-

ția lui despre „drepturile și interdicțiile" sexuale corespundea cu a ei.

Virginitatea fetelor înainte de măritiș era prețuită de ambele sexe. Puține fete, dacă îi permiteau unui băiat să aibă un act sexual complet cu ele, dezvăluiau acest fapt – și multe nu l-ar fi permis decât, eventual, dacă înainte se logodiseră oficial cu tânărul respectiv. Fetele mai active pe plan sexual erau disprețuite de celelalte, ca și de înșiși bărbații care căutau să „profite" de ele. La fel cum reputația socială a fetelor se baza pe capacitatea lor de a rezista avansurilor sexuale sau de a le stăvili, aceea a băieților depindea de cuceririle sociale pe care reușeau să le realizeze. Majoritatea băieților câștigau asemenea victorii numai, după cum s-a exprimat un interviewat în vârstă de patruzeci și cinci de ani, „prostindu-se cu una din fetele *alea*, boarfele".

Când privim activitatea sexuală a adolescenților din zilele noastre, distincția între fata bună/fata rea continuă să se aplice într-o oarecare măsură, la fel ca și etica de cuceriri masculine. Alte atitudini însă, din partea multor fete adolescente mai ales, s-au schimbat într-o proporție absolut radicală. Fetele consideră că au dreptul să se angajeze în activități sexuale, inclusiv în acte propriu-zise, la orice vârstă li se pare mai potrivită. În sondajul lui Rubin, aproape nici o adolescentă nu mai spune că „se păstrează" pentru o logodnă și căsnicie anticipată. În schimb, ele vorbesc un limbaj al romantismului și al angajamentelor care recunoaște natura potențial finită a legăturilor lor sexuale timpurii. Astfel, ca răspuns la o întrebare a lui Rubin despre activitățile ei sexuale cu prietenul, o interviewată de șaisprezece ani a remarcat: „Ne iubim, așa că nu avem nici un motiv ca să nu facem dragoste." Atunci, Rubin a întrebat-o până unde își imagina o legătură de durată cu partenerul. Replica a fost: „Adică, dacă o să ne căsătorim? Răspunsul este nu. Sau dacă vom mai fi împreună și la anu'? De-asta, nu știu; mai e mult până atunci. Cei mai mulți puști nu stau atâta timp împreună. Da', n-o să ne-ntâlnim cu nimeni altcineva, atâta timp cât suntem împreună. Ăsta-i un angajament, nu?"[5]

În generațiile anterioare, sistemul convențional era ca fata adolescentă activă din punct de vedere sexual să joace rolul

inocentei. Astăzi, această relație e de obicei inversată: inocența, acolo unde e necesar, joacă rolul sofisticatei. Conform constatărilor lui Rubin, schimbările din comportamentul sexual și atitudinile fetelor au fost mult mai pronunțate decât între băieți. Rubin a vorbit cu unii băieți care erau sensibili în privința legăturilor dintre sex și angajament și care se împotriveau echivalenței dintre succesele sexuale și bărbăție. Majoritatea, însă, vorbeau cu admirație despre prietenii care umblau cu multe fete, condamnându-le totodată pe fetele care făceau același lucru. Câteva fete din eșantionul lui Rubin emulau comportamentul sexual tradițional masculin, făcând-o pe față și destul de sfidător; confruntați cu asemenea acțiuni, majoritatea băieților reacționau manifestându-și indignarea. Ei încă mai doreau inocență, cel puțin de un anumit gen. Câteva tinere femei interviewate de Rubin, pe punctul de a se mărita, găseau necesar să-și mintă viitorii soți în legătură cu gama experiențelor lor sexuale dinainte.

Una dintre cele mai frapante descoperiri ale cercetărilor lui Rubin, reprodusă în alte studii și aplicabilă tuturor grupelor de vârstă, constă în diversitatea extinsă de activități sexuale în care majoritatea oamenilor fie se angajează, fie consideră potrivit să se angajeze alții, dacă așa doresc. Astfel, printre femeile și bărbații de peste patruzeci de ani, mai puțin de zece la sută se angajaseră în sex oral la vârsta adolescenței; la fiecare generație succesivă, proporția creștea. În rândurile actualei generații de adolescenți, deși nu se practică la nivel universal, sexul oral e considerat o componentă normală a comportamentului sexual. Fiecare persoană adultă chestionată de Rubin avusese cel puțin unele experiențe de această natură – iar asta, într-o societate în care sexul oral încă mai este denumit „sodomie" în textele de lege și, în douăzeci și patru de state, e efectiv ilegal.

Bărbații, în majoritate, se bucură de faptul că femeile au devenit mai disponibile pe plan sexual, și susțin că în orice relație sexuală pe termen lung doresc o parteneră egală cu ei la nivel intelectual și economic. Și totuși, conform concluziilor lui Rubin, bărbații manifestă o stinghereală vizibilă și profundă când sunt confruntați cu implicațiile unor asemenea preferințe. Ei spun că femeile și-au „pierdut capacitatea de ge-

nerozitate", că „nu mai știu cum să ajungă la compromisuri" și că „femeile din ziua de azi nu vor să fie neveste, vor să aibă ele neveste". Bărbații declară că doresc egalitate, dar mulți dintre ei fac totodată declarații care sugerează că fie resping, fie sunt neliniștiți de ceea ce ar însemna egalitatea pentru ei. „Cum ați contribui la creșterea copiilor?" l-a întrebat Rubin pe Jason, un bărbat care, conform propriilor lui afirmații, nu avea „nici o problemă cu femeile puternice și agresive". Iată răspunsul lui Jason: „Cu siguranță, sunt dispus să fac tot ce pot. Nu prevăd să fiu un tată absent, dar trebuie cineva să-și asume partea cea mai mare din responsabilitate (...). Și n-am să spun că pot face asta, fiindcă nu pot. Eu am cariera mea, care e foarte importantă pentru mine, toată viața am muncit pentru ea."[6]

Majoritatea oamenilor, bărbați și femei, sosesc acum în fața ofițerului stării civile aducând cu ei un fond substanțial de experiență și cunoștințe sexuale. La ei, nu se mai pune problema tranziției bruște de la bâjbâielile pe furiș sau întâlnirile ilicite la sexualitatea mai sigură, dar adesea și mai încărcată de obligații, a patului conjugal. În zilele noastre, partenerii maritali recent căsătoriți au, în majoritate, experiență sexuală, și nu mai există nici o perioadă de ucenicie sexuală în fazele preliminare ale căsniciei, nici chiar atunci când indivizii implicați nu au trăit împreună înainte.

Și totuși, Rubin demonstrează că atât bărbații cât și femeile așteaptă de la căsnicie, pe plan sexual, mult mai mult decât se întâmpla de obicei în generațiile anterioare. Femeile se așteaptă să primească și să ofere totodată plăcerea sexuală, iar multe dintre ele au ajuns să considere viața sexuală bogată în compensații o cerință principală a unei căsnicii satisfăcătoare. Proporția de femei măritate de peste cinci ani care au avut relații sexuale extraconjugale este, în prezent, virtualmente egală cu aceea a bărbaților. Dublul standard continuă să existe, dar femeile nu mai tolerează opinia care spune că, dacă bărbații au nevoie de diversitate și li se poate permite să se angajeze în aventuri extraconjugale, nu au și ele dreptul să se comporte la fel.

Cât de mult putem înțelege despre schimbările sociale generice dintr-un asemenea sondaj, efectuat cu un număr limitat de subiecți, într-o singură țară? Putem afla, cred, în

esență ceea ce trebuie să știm pentru scopurile acestui studiu. Nu încape nici o îndoială că, vorbind la un nivel general, evoluțiile de soiul celor documentate de Rubin au loc prin majoritatea societăților occidentale – și, într-o oarecare măsură, și în alte părți ale lumii. Desigur, există divergențe semnificative între diferitele țări, sub-culturi și straturi socio-economice. Anumite grupări, de exemplu, păstrează distanța față de schimbările descrise, sau chiar încearcă activ să li se împotrivească. Unele societăți au o istorie mai îndelungată de toleranță sexuală decât altele, iar schimbările prin care trec pot să nu fie chiar atât de radicale ca în Statele Unite. În multe, însă, asemenea tranziții se desfășoară pe fundalul unor valori sexuale mai restrictive decât cele caracteristice pentru societatea americană din urmă cu câteva decenii. Pentru oamenii care trăiesc în asemenea contexte, și mai cu seamă pentru femei, transformările care se produc acum sunt dramatice și zdrobitoare.

Heterosexualitate, homosexualitate

Studiul lui Rubin se ocupă numai de activitățile heterosexuale. Decizia ei de a exclude experiențele homosexuale este ciudată, dat fiind faptul, deja revelat de Kinsey, că o foarte mare proporție de bărbați, precum și o proporție substanțială de femei, au participat la acte homosexuale la un moment dat în viața lor. Kinsey a descoperit că doar aproximativ cincizeci la sută din toți bărbații americani erau, cu cuvintele lui, „exclusiv heterosexuali" – adică, nici nu participaseră la activități homosexuale, nici nu simțeau dorințe homosexuale. Optsprezece la sută erau fie exclusiv homosexuali, fie persistent bisexuali. Printre femei, două procente erau complet homosexuale, treisprezece la sută dintre celelalte se angajaseră într-o formă sau alta de activitate homosexuală, câtă vreme alte cincisprezece la sută declarau că simțeau îndemnuri homosexuale, fără a le transpune în practică.[7]

Descoperirile lui Kinsey au șocat publicul neîncrezător al epocii. Totuși, în ultimul sfert de secol, homosexualitatea a fost și ea afectată de schimbări la fel de mari ca acelea care influențează conduita heterosexuală. Chiar la data când au apărut volumele lui Kinsey, homosexualitatea încă mai era considerată într-o mare parte din literatura clinică drept o sta-

re patologică, o formă de tulburare psihosexuală, alături de o întreagă gamă a altora – fetișismul, voyeurismul, transvestismul, satyriazisul, nimfomania și așa mai departe. Și continuă să fie luată drept perversiune de către mulți heterosexuali – mai precis, ca fiind în mod specific contra naturii și condamnabilă pe plan moral. Totuși, termenul „perversiune" în sine a dispărut acum mai mult sau mai puțin complet din psihiatria clinică, iar aversiunea resimțită de mulți oameni la adresa homosexualității nu mai primește un sprijin substanțial dinspre breasla medicală.

„Emanciparea" homosexualității este un proces cât se poate de real, cu consecințe majore pentru viața sexuală în general. A fost semnalat de popularizarea auto-titulaturii „gay", un exemplu al acelui proces reflexiv în virtutea căruia un fenomen social poate fi însușit și transformat prin angajare colectivă. „Gay", desigur, sugerează un caracter colorat, deschis și legitim, aflat la mare distanță de imaginea homosexualității cultivată cândva de mulți homosexuali practicanți, precum și de majoritatea indivizilor heterosexuali. Comunitățile culturale gay au luat ființă în orașele americane, ca și în multe centre urbane din Europa, ofereau homosexualității un nou chip public. La un nivel mai personal, însă, termenul de „gay" a adus cu sine și o referire tot mai larg răspândită la sexualitate ca la o calitate sau proprietate a sinelui. Persoana „are" o sexualitate, gay sau de altă natură, care poate fi percepută, chestionată și dezvoltată în mod reflexiv.

Prin urmare, sexualitatea intră într-o stare de plutire liberă; în același timp în care „gay" e ceva ce poți „fi" și te poți „descoperi a fi", sexualitatea se deschide multor obiecte. Astfel, *Noul raport despre sex al Institutului Kinsey*, publicat în 1990, descrie cazul unui bărbat în vârstă de șaizeci și cinci de ani a cărui soție a murit în urma unei căsnicii fericite, care durase patruzeci și cinci de ani. La un an după moartea soției, s-a îndrăgostit de un bărbat. Conform propriei sale mărturii, nu mai fusese niciodată atras sexual de vreun bărbat, nici nu-și făcuse fantezii despre acte homosexuale. Un asemenea individ își urmează acum orientarea sexuală modificată în mod absolut deschis, deși a trebuit să rezolve problema „ce-o să le spun copiilor".[8] Cu doar câțiva ani în urmă, oare ar fi conce-

put că era posibil să-și transforme „sexualitatea" în acest mod? Respectivul a intrat într-o lume nouă, cam la fel cum a făcut-o și Graham.

Ideea „relației" se manifestă cu la fel de multă tărie în subculturile gay ca și prin rândurile populației mai heterosexuale. Homosexualii masculini au de cele mai multe ori o diversitate de parteneri sexuali, cu care intră doar în contacte trecătoare – sistem întruchipat în cultura băii publice, înainte ca proliferarea SIDA să fi dus la virtuala ei dispariție. Într-un studiu întreprins la sfârșitul anilor 1970, circa șase sute de bărbați homosexuali din S.U.A. au fost întrebați câți parteneri sexuali avuseseră; cam patruzeci la sută au declarat numere de cel puțin cinci sute.[9]

S-ar părea că avem de-a face cu un univers social în care sexualitatea masculină a luat-o razna, unde aventurile de-o noapte s-au redus la împerecheri haotice de câte zece minute. De fapt, o mare proporție de bărbați gay și majoritatea femeilor lesbiene se află, în orice moment al vieții lor, într-o relație stabilă cu un partener. Aceleași studii citate mai sus au constatat că majoritatea oamenilor contactați se aflaseră în relații cu un anumit partener principal cel puțin o dată într-o perioadă de doi ani sau mai mult. Cercetările întreprinse de Institutul Kinsey la începutul anilor 1980, bazate pe interviuri cu câteva sute de bărbați homosexuali, au descoperit că virtualmente toți avuseseră într-un moment sau altul o relație stabilă de cel puțin un an.[10] Femeile și bărbații gay i-au precedat pe majoritatea heterosexualilor la dezvoltarea relațiilor, în sensul pe care termenul a ajuns să-l dobândească în zilele noastre cu aplicare la viața personală. Căci ei trebuia să „o ducă" fără instituția stabilită prin tradiție a căsniciei, în condiții de relativă egalitate între parteneri.

„Sexualitatea" actuală a fost descoperită, deschisă și făcută accesibilă dezvoltării stilurilor de viață diverse. Este o calitate pe care fiecare dintre noi o „are" sau o cultivă, încetând să mai fie un dat natural pe care individul îl acceptă ca pe o stare de fapt stabilită dinainte. Cumva, într-un fel care trebuie să fie cercetat, sexualitatea funcționează ca o trăsătură maleabilă a eului, un prim punct de legătură între trup, identitatea de sine și normele sociale.

Schimbările de acest gen nu sunt nicăieri demonstrate mai bine decât în cazul masturbației, cândva temutul simbol al sexualității eșuate. Masturbația a „ieșit la lumină" într-un mod la fel de deschis ca homosexualitatea. Raportul Kinsey a descoperit că nouăzeci la sută dintre bărbați și patruzeci la sută dintre femei s-au angajat, la un moment dat al vieții lor, în masturbație. Cifrele din sondajele mai recente au ridicat aceste proporții spre aproape sută la sută în cazul bărbaților și circa șaptezeci la sută într-al femeilor. La fel de important: masturbarea e foarte recomandată ca sursă principală de plăcere sexuală și încurajată activ ca mod de a îmbunătăți receptivitatea sexuală din partea ambelor sexe.[11]

În ce moduri interacționează schimbările discutate mai sus cu transformările din viața personală la un nivel mai general? Cum se conectează schimbările din ultimele câteva decenii cu influențele mai prelungite asupra conduitei sexuale? Pentru a răspunde la aceste întrebări, trebuie să investigăm modul în care a apărut „sexualitatea", în ce constă ea și cum a ajuns să fie o trăsătură pe care indivizii o „posedă". Aceste probleme vor face subiectul cărții mele ca întreg. Dar o anumită lucrare a dominat concepțiile asupra acestor chestiuni în ultimii ani și le putem aborda, pentru început, printr-o scurtă evaluare a ei: relatarea lui Michel Foucault despre istoria sexualității.

Pentru a preîntâmpina posibilele neînțelegeri, permiteți-mi să subliniez că o confruntare pe scară generală cu gândirea lui Foucault ar fi deplasată în contextul acestui studiu și nu urmăresc să încerc așa ceva. Strălucitele inovații ale lui Foucault ridică anumite probleme esențiale, în moduri la care nimeni nu se mai gândise până la el. După opinia mea, însă, scrierile lui au și profunde lacune, atât în privința punctului de vedere filosofic pe care îl elaborează autorul, cât și într-a unora dintre afirmațiile de natură mai mult istorică pe care le enunță sau le insinuează. Admiratorii lui Foucault vor fi nemulțumiți: n-am să justific în amănunt nici una dintre aceste critici. Totuși, divergențele mele față de Foucault reies destul de clar din substanța argumentelor pe care le elaborez; îi folosesc opera mai mult ca pe un fundal pentru clarificarea acestor argumente.

NOTE

1. Toate citatele sunt din Julian Barnes: *Before She Met Me* („Înainte ca ea să mă fi cunoscut"), Londra: Picador, 1986.
2. Lawrence Stone: *The Road to Divorce. England 1530-1987* („Drumul spre divorț – Anglia, 1530-1987"), Oxford: Oxford University Press, 1990, pag. 7.
3. Julian Barnes: *Before She Met Me* („Înainte ca ea să mă fi cunoscut"), Londra: Picador, 1986, pag. 55ff.
4. Lillian Rubin: *Erotic Wars* („Războaie erotice"), New York: Farrar, Straus and Giroux, 1990, pag. 8.
5. Ibid., pag. 61.
6. Ibid., pag. 146.
7. Alfred C. Kinsey et al.: *Sexual Behaviour in the Human Male* („Comportamentul sexual la masculul uman"), Philadelphia: Saunders, 1948; *Sexual Behaviour in the Human Female* („Comportamentul sexual la femela umană"), Philadelphia: Saunders, 1953.
8. June M. Reinisch și Ruth Beasley: *The Kinsey Institute New Report on Sex* („Noul raport despre sex al Institutului Kinsey"), Harmondsworth: Penguin, 1990, pag. 143.
9. Ibid., pag. 144.
10. Ibid., pag. 145.
11. W.H. Masters și V.E. Johnson: *Human Sexual Response* („Răspunsul sexual omenesc"), Boston: Little, Brown, 1966.

BCU IASI / CENTRUL DE STUDII

Capitolul 2

Foucault despre sexualitate

În *The History of Sexuality* – „Istoria sexualității", Foucault își propune să atace ceea ce numește el, cu o expresie celebră, „ipoteza represivă".[1] Potrivit unei asemenea viziuni, instituțiile moderne ne obligă să plătim un preț – represiunea crescândă – pentru beneficiile pe care ni le oferă. Civilizația înseamnă disciplină, iar disciplina la rândul ei presupune controlul asupra elanurilor interioare, un control care, pentru a fi eficient, trebuie să aibă un caracter intern. Cine spune modernitate, spune supra-eu. Foucault însuși părea să accepte o viziune oarecum similară în scrierile sale de început, considerând viața socială modernă ca fiind legată intrinsec de ascensiunea „puterii disciplinare", o caracteristică a închisorii și a azilului, dar și a altor organizații, ca firmele de afaceri, școlile sau spitalele. Se presupune că puterea disciplinară a produs „corpuri docile", mai degrabă controlate și reglementate în activitățile lor, decât capabile să acționeze în mod spontan asupra imboldurilor dorinței.

În acest context, puterea apărea mai presus de orice ca o forță de constrângere. Și totuși, așa cum a ajuns să aprecieze Foucault, puterea este un fenomen mobilizator, nu doar unul care stabilește anumite limite; iar cei ce sunt supuși puterii disciplinare nu sunt cu toții neapărat docili în reacțiile lor față de ea. Prin urmare, puterea poate fi un instrument pentru producerea plăcerii: nu stă numai în opoziție cu aceasta. „Sexualitatea" nu trebuie să fie înțeleasă doar ca un elan pe care forțele sociale trebuie să-l constrângă. Mai degrabă, este „un punct de transfer deosebt de dens, pentru relațiile puterii", ceva ce poate fi înhămat ca focar al controlului social prin însăși energia pe care, infiltrat de putere, o generează.

În civilizația modernă, sexul nu mai este împins sub pământ. Dimpotrivă, ajunge să fie discutat și investigat încontinuu. A devenit o parte dintr-o „mare predică", înlocuind tradiția mai veche a propovăduirii teologice. Declarațiile despre reprimarea sexuală și predica transcendenței se întăresc reciproc unele pe altele; lupta pentru eliberarea sexuală face parte

din unul și același aparat al puterii pe care îl denunță. A mai fost vreo altă ordine socială, se întreabă retoric Foucault, atât de persistent și omniprezent preocupată de sex?

Secolul al XIX-lea și începutul secolului XX reprezintă principalele puncte de interes ale lui Foucault în confruntarea sa cu ipoteza represivă. În acea perioadă, sexualitatea și puterea s-au întrepătruns în mai multe moduri distincte. Sexualitatea s-a dezvoltat *ca* un secret, care apoi a trebuit să fie urmărit la nesfârșit, precum și ținut la distanță. Să luăm de pildă cazul masturbației. Medicii și educatorii au organizat campanii întregi pentru a ataca acest fenomen periculos și a-i exprima clar consecințele. Dar i s-a acordat atâta atenție, încât putem suspecta că scopul nu consta în eliminarea sa; tot rostul era acela de a organiza dezvoltarea individului, pe plan fizic și mintal.

La fel au stat lucrurile, continuă Foucault, și cu numeroasele perversiuni catalogate de psihiatri, medici și alții. Aceste diverse forme de sexualitate aberantă erau atât deschise expunerii în public, cât și transformate în principii de clasificare ale conduitei, personalității și identității de sine individuale. Efectul nu a fost suprimarea perversiunilor, ci acela de a le conferi „o realitate analitică, vizibilă și permanentă"; au fost „implantate în trupuri, strecurate pe sub moduri de comportament". Astfel, în legislația pre-modernă, sodomia era definită ca un act interzis, dar nu reprezenta o calitate sau un tipar comportamental al unui individ. Homosexualul din secolul al XIX-lea, însă, a devenit „un personaj, un trecut, un istoric de caz", precum și „un stil de trai, o formă de viață, o morfologie". „Nu trebuie să ne imaginăm," cu cuvintele lui Foucault,

> *că toate aceste lucruri care înainte erau tolerate au atras atenția și au primit o desemnare peiorativă atunci când a sosit momentul să i se confere un rol regularizator singurului tip de sexualitate care avea capacitatea de a reproduce puterea de muncă și forma familiei (...). Prin izolarea, intensificarea și consolidarea sexualităților periferice, relațiile puterii cu sexul și plăcerea s-au ramificat și s-au multiplicat, au măsurat trupul și au penetrat modurile de conduită.*[2]

Multe culturi și civilizații tradiționale au cultivat artele sensibilității erotice; dar numai societatea apuseană modernă a

elaborat o știință a sexualității. Aceasta a apărut, după părerea lui Foucault, prin conjugarea principiului confesiunii cu acumularea cunoștințelor despre sex.

Sexul devine, de fapt, punctul focal al confesiunii moderne. Spovedania catolică, arată Foucault, a reprezentat dintotdeauna un mijloc de a regulariza viața sexuală a credincioșilor. Cuprindea mult mai mult decât numai indiscrețiile sexuale și, din cauza unor asemenea fapte imorale, era interpretată de preot și de penitent deopotrivă în termenii unui larg cadru etic. În contextul Contra-Reformei, Biserica a început să insiste mai mult pe confesiunea regulată și întregul proces s-a intensificat. Nu numai faptele, ci și gândurile, reveriile și toate detaliile privitoare la sex trebuia să fie scoase la vedere și examinate. „Carnea" căreia îi suntem moștenitori în doctrina creștină, ajungând să includă trupul și sufletul combinate, reprezenta originea acestei preocupări sexuale caracteristic-moderne: dorința sexuală.

Cândva la sfârșitul secolului al XVIII-lea, spovedania ca penitență s-a transformat în confesiunea ca interogatoriu. A fost canalizată în diverse discursuri – de la studii de cazuri și tratate științifice, până la publicații scandaloase ca anonima „Viața mea secretă". Sexul este un „secret" creat de textele care îl condamnă, precum și de cele care îl celebrează. Se crede că accesul la acest secret dezvăluie „adevărul": sexualitatea este fundamentală pentru „regimul adevărului", trăsătură caracteristică a modernității. Confesiunea, în sensul său modern, constă în „toate acele proceduri prin care subiectul e incitat să producă un discurs al adevărului despre sexualitatea lui care e capabil să aibă efecte asupra subiectului însuși".[3]

Echipele de experți, sexologi și alți diverși specialiști sunt prin urmare gata să sondeze secretul la a cărui creație au ajutat. Sexul e înzestrat cu vaste puteri cauzale și pare să aibă influență asupra multor acțiuni diverse.[4] Însuși efortul investit în cercetare transformă sexul în ceva clandestin, care rezistă întotdeauna observației ușoare. Asemenea nebuniei, sexualitatea nu este un fenomen deja existent, așteptând analiza rațională și corectarea terapeutică. Plăcerea erotică devine „sexualitate" pe măsură ce investigarea ei produce texte, manuale și studii care deosebesc „sexualitatea normală" de do-

meniile sale patologice. Adevărul și secretul sexului au fost stabilite fiecare de urmărirea și punerea la dispoziție a acestor „descoperiri".

Studiul sexului și crearea discursurilor despre el au dus, în secolul al XIX-lea, la dezvoltarea a diverse contexte de cunoaștere a puterii. Unul se referea la femei. Sexualitatea feminină a fost recunoscută și, imediat, strivită – tratată ca reprezentând originea patologică a isteriei. Un altul îi privea pe copii; „descoperirea" faptului că și copiii sunt activi pe plan sexual a fost legată de declarația că sexualitatea copiilor ar fi „contra naturii". Un alt context se lega de căsătorie și familie. Sexul în căsnicie urma să fie responsabil și auto-reglementat; nu doar restrâns la limitele conjugale, ci ordonat în moduri distincte și concrete. Contracepția era descurajată. Controlul mărimii familiei era presupus ca apărând spontan, din urmărirea disciplinată a plăcerii. În sfârșit, a fost creat un catalog al perversiunilor, descriind și modurile de tratare a acestora.

Pentru Foucault, inventarea sexualității făcea parte din anumite procese distincte, implicate în formarea și consolidarea instituțiilor sociale moderne. Statele și organizațiile moderne depind de controlul meticulos al populațiilor, în timp și spațiu. Un asemenea control a fost generat prin dezvoltarea „anatomo-politicii trupului omenesc" – tehnologii de administrare corporală orientate spre reglementarea dar și optimizarea capacităților organismului. „Anatomo-politica" reprezintă concentrarea asupra unui domeniu al bio-puterii cu baze mai largi.[5]

Studiul sexului, remarcă Foucault într-un interviu, este plictisitor. În fond, de ce să depănăm încă un discurs care va spori mulțimea celor deja existente? Interesantă este apariția unui „aparat al sexualității", o „economie pozitivă a trupului și a plăcerii[6]. Foucault a ajuns să se concentreze tot mai mult asupra acestui „aparat" în relație cu eul, iar studiile sale asupra sexului în lumea clasică ajută la clarificarea problemei, așa cum o vede el.[7] Grecii erau preocupați să cultive „grija de sine", dar într-un mod care era „diametral opus" dezvoltării sinelui în ordinea socială modernă, pe care el o etichetează uneori, în formele sale extreme, „cultul californian al sinelui". Între acestea două, din nou, a stat influența creștinismului. În Antichi-

tate, printre clasele superioare cel puțin, grija de sine era integrată într-o etică a existenței cultivate, estetice. Pentru greci, ne spune Foucault, alimentația și dieta erau mult mai importante decât sexul. Creștinismul a substituit viziunii clasice ideea unui sine la care trebuie să renunțăm: eul e ceva care trebuie descifrat, adevărul său trebuie să fie identificat. În „cultul californian al sinelui", „trebuie să ne descoperim eul adevărat, să-l despărțim de ceea ce l-ar putea ascunde sau înstrăina, să-i descifrăm adevărul, grație științei psihologice sau psihanalitice".[8]

Sexualitatea și schimbarea instituțională

„Sexualitatea", după cum spune Foucault, este într-adevăr un termen care a apărut pentru prima oară abia în secolul al XIX-lea. Cuvântul exista în jargonul tehnic al biologiei și al zoologiei încă de prin anul 1800, dar numai spre sfârșiul secolului a ajuns să fie folosit pe scară largă cu un sens apropiat de cel pe care îl are pentru noi în prezent – „calitatea de a fi sexual sau a avea relații sexuale", conform definiției din *Oxford English Dictionary*. Cu acest sens, cuvântul apare într-o carte publicată în 1889, privitoare la motivul pentru care femeile sunt predispuse spre anumite boli de care bărbații sunt cruțați – boli puse pe seama „sexualității" femeilor.[9] Faptul că acest lucru a fost asociat cu tentativele de a menține activitatea sexuală feminină sub control este demonstrat cu prisosință în literatura epocii. Sexualitatea a apărut ca o sursă de îngrijorare, având nevoie de soluții; femeile care râvnesc după plăcerea sexuală sunt în mod specific anormale. După cum scria un specialist în medicină, „ceea ce reprezintă condiția firească a bărbatului [excitația sexuală] face excepție în cazul femeii".[10]

Sexualitatea este o construcție socială care operează în cadrul domeniilor puterii, nu doar un sistem de impulsuri biologice care își găsesc sau nu eliberarea directă. Totuși, însă, nu putem accepta teza lui Foucault care spune că se găsește o cale mai mult sau mai puțin directă de evoluție, de la „fascinația" victoriană față de sexualitate spre trecutul mai apropiat.[11] Există contraste majore între sexualitate așa cum era dezvăluită prin intermediul literaturii medicale victoriene, care o marginaliza efectiv, și sexualitatea ca fenomen cotidian din

miile de cărți, articole și alte surse descriptive din zilele noastre. Mai mult, reprimările din epoca victoriană și din perioada ulterioară erau din unele puncte de vedere cât se poate de reale, după cum pot atesta în primul rând generații întregi de femei.[12]

Este dificil, dacă nu chiar imposibil, să se descifreze aceste chestiuni, dacă ne menținem în cadrul atitudinii eminamente teoretice elaborată de Foucault, în care singurele forțe motrice erau puterea, discursul și trupul. În scrierile lui Foucault, puterea se mișcă în moduri misterioase, iar istoria, ca izbândă realizată activ a subiecților umani, abia dacă există. Prin urmare, să-i acceptăm argumentele cu privire la originile sociale ale sexualității, dar să le plasăm într-un cadru de referință interpretativ diferit. Foucault pune prea mult accentul pe sexualitate în defavoarea sexelor. Păstrează tăcerea referitor la legăturile sexualității cu dragostea romantică, un fenomen strâns legat de schimbările din familie. Mai mult, discuția purtată de el privind natura sexualității rămâne în mare măsură la nivelul discursului – ba încă, al unor forme de discurs destul de restrâns definite. În sfârșit, trebuie să-i punem la îndoială concepția despre sine în relație cu modernismul.

Foucault susține că, în epoca victoriană, sexualitatea era un secret, dar un secret public, discutat încontinuu în diverse texte și surse medicale. Fenomenul dezbaterii medicale diversificate e important, în mare parte din motivele pe care le prezintă Foucault. Totuși, ar fi o greșeală flagrantă să presupunem că sexul era larg reprezentat, analizat sau trecut în revistă prin sursele disponibile masei publicului larg. Periodicele medicale și alte publicații semi-oficiale erau accesibile doar pentru foarte puțini; și, până la sfârșitul secolului al XIX-lea, majoritatea populației nu fusese nici măcar alfabetizată. Restrângerea sexualității *la* arenele tehnice de discuție era un mod *de facto* al cenzurii; această literatură nu era disponibilă majorității, nici măcar din rândurile populației instruite. O asemenea cenzură afecta în mod tangibil mai mult femeile decât bărbații. Multe femei se măritau neavând aproape nici un fel de cunoștințe despre sex, în afara faptului că era legat de poftele indezirabile ale bărbaților și trebuia să fie îndurat. Rămâne celebră următoarea replică a unei mame către fiica ei:

„După nuntă, draga mea, ți se vor întâmpla lucruri neplăcute, dar să nu le iei în seamă, că nici eu nu le-am luat niciodată."[13]

Iată chemarea din anii 1980 a lui Amber Hollibaugh, o activistă lesbiană, la o „pronunțare" pentru femei care va dezvălui în mod public jinduri încă incomplet formulate:

> *Unde-s toate femeile care n-o fac delicat și nici nu vor; nu știu ce le place dar au de gând să afle; sunt amante de femei bărbătoase sau feminine; la care le place să fută bărbați; practică sado-masochism în consens; se simt mai mult ca poponarii decât lesbi; le plac dildourile, penetrarea, costumele; le place să transpire, să vorbească porcos, să vadă expresii de poftă cum înecă fețele amantelor; sunt zăpăcite și au nevoie să experimenteze cu propriile lor idei șovăitoare despre pasiune; cred că friptul gay masculin e fierbinte?*[14]

Fascinația față de sex pe care o remarcă Foucault se manifestă cum nu se poate mai vizibil în extatica tiradă a lui Hollibaugh; dar, la prima vedere cel puțin, ar putea fi ceva mai diferit de textele medicale anoste, cu autori bărbați, pe care le descrie el? Cum am ajuns de la o extremă la cealaltă, într-o perioadă doar de un secol și ceva?

Dacă-l urmărim pe Foucault, răspunsurile la aceste întrebări ar părea destul de ușoare. Obsesia victoriană față de sex, s-ar putea susține, a atins în cele din urmă punctul culminant odată cu Freud, care începând de la nedumerirea față de femeile isterice, a ajuns să considere sexualitatea esența oricărei experiențe omenești. Cam în aceeași conjunctură, s-au apucat de lucru Havelock Ellis și ceilalți sexologi, declarând că urmărirea plăcerii sexuale din partea ambelor sexe e dezirabilă și necesară. De aici, mai sunt doar câțiva pași, trecând prin Kinsey, Masters și Johnson, până la lucrări ca *Treat Yourself to Sex* – „Servește-te cu sex", în care cititorul e comparat din punct de vedere sexual cu un aparat de recepție radio: „Întreabă-te de ce ai încetat să mai tot moșmondești la recepția aparatului? Cât de des te-ai bucurat de o emisiune neașteptată, pe care ai prins-o întâmplător, în timp ce te jucai cu butoanele?"[15]

Și totuși, lucrurile nu sunt atât de simple. Pentru a explica în ce fel s-a ajuns la asemenea schimbări, trebuie să ne îndepărtăm de accentuarea copleșitoare a discursului și să căutăm factori în mare măsură absenți din analiza lui Foucault. Unii

se referă la influențe de termen foarte lung, câtă vreme alții se restrâng la o perioadă mai recentă.

Voi indica doar succint tendințele pe termen lung, deși importanța lor de ansamblu este fundamentală, întrucât ele au stabilit contextul pentru cele care afectează faza ulterioară. În timpul secolului al XIX-lea, formarea legăturilor conjugale, pentru majoritatea grupurilor populației, a ajuns să se bazeze pe alte considerente decât judecățile de valoare economică. Noțiunile de iubire romantică, exercitându-și influența în primul rând asupra grupărilor burgheze, s-au difuzat printr-o mare parte a ordinii sociale. „Romantismul" a devenit un simbol al activității de a face curte, iar „romanțele" au reprezentat prima formă de literatură accesibilă unei populații de masă. Răspândirea idealurilor de dragoste romantică a fost unul dintre factorii care au tins să separe uniunea nupțială de legăturile de rudenie mai largi și să-i confere o semnificație deosebită. Soții și soțiile au început să fie considerați tot mai mult niște colaboratori într-o întreprindere emoțională comună, aceasta având întâietate chiar și asupra obligațiilor față de copii. „Căminul" a luat ființă ca un mediu ambiant distinct, diferit de cel al muncii; și, cel puțin în principiu, a devenit un loc unde indivizii se puteau aștepta la sprijin emoțional, în contrast cu caracterul instrumental al spațiului de muncă. Un aspect deosebit de important pentru implicațiile sale asupra sexualității constă în faptul că presiunile spre a avea familii numeroase, caracteristice pentru aproape toate culturile pre-moderne, au făcut loc unei tendințe de a limita mărimea familiei în mod riguros. Asemenea practici, în aparență doar niște nevinovate statistici demografice, au pus degetul pe trăgaciul istoric în ceea ce privea sexualitatea. Pentru prima oară, în ceea ce privea populația de masă a femeilor, sexualitatea putea să se separe de ciclul cronic al sarcinilor și nașterilor.

Reducerea dimensiunilor familiale a reprezentat în plan istoric atât o condiție, cât și o consecință a introducerii metodelor moderne de contracepție. Controlul nașterilor, desigur, avea de mult timp susținătorii săi, în majoritate femei, dar mișcarea de planning familial nu a dobândit o influență larg răspândită, în cele mai multe țări, decât după primul război mon-

dial. O schimbare în opinia oficială din Marea Britanie, până la acea dată de o ostilitate vehementă, s-a semnalat în 1921, când Lordul Dawson, medic al Regelui, într-un discurs adresat Bisericii, a declarat fără tragere de inimă: „Controlul nașterilor nu va dispărea prea curând. Este un fapt stabilit și, vrem nu vrem, trebuie să-l acceptăm. (...) Nici o denunțare nu-l va aboli." Declarația lui i-a deranjat pe mulți. Ca răspuns, ziarul „Sunday Express" a declarat: „Lordul Dawson trebuie să se retragă!"[16]

Contracepția eficientă însemna mai mult decât o capacitate crescută de a limita sarcinile. În combinație cu celelalte influențe care afectau dimensiunile familiei, menționate mai sus, a semnalat o profundă tranziție în sfera vieții personale. Pentru femei – și, într-un sens parțial diferit, și pentru bărbați – sexualitatea a devenit maleabilă, deschisă spre a fi modelată în diverse feluri, ca o potențială „proprietate" a individului.

Sexualitatea a luat ființă în cadrul unei progresive diferențieri a sexului față de exigențele reproducerii. Odată cu dezvoltarea în continuare a tehnologiilor de reproducere, această diferențiere a devenit în prezent completă. Acum, când concepțiunea poate să se realizeze și pe cale artificială, nu numai să fie inhibată în mod artificial, sexualitatea a devenit în sfârșit total autonomă. Procreerea se poate produce și în absența activității sexuale; aceasta reprezintă o „eliberare" finală a sexualității, care astfel poate deveni integral o calitate a indivizilor și a tranzacțiilor dintre aceștia.

Crearea *sexualității plastice*, despărțită de milenara ei integrare cu reproducerea, rudenia și generațiile, a constituit condiția prealabilă a revoluției sexuale din ultimele câteva decenii. Pentru majoritatea femeilor, în majoritatea culturilor și prin majoritatea perioadelor istorice, plăcerea sexuală, acolo unde era posibil, se asocia intrinsec cu frica – de sarcini repetate și, prin urmare, de moarte, dată fiind proporția substanțială de femei care mureau la naștere și rata foarte înaltă a mortalității infantile. Astfel, ruperea acestor legături a fost un fenomen cu implicații realmente radicale. SIDA, s-ar putea spune, a reintrodus conexiunea dintre sexualitate și moarte, dar fără ca aceasta să însemne o revenire la situația din trecut, întrucât SIDA nu face deosebire între sexe.

„Revoluția sexuală" din ultimii treizeci, patruzeci de ani, nu a fost numai, sau măcar în primul rând, un progres al permisivității sexuale neutru față de cele două sexe. Ea implică două elemente de bază. Pe de o parte, este o revoluție în autonomia sexuală a femeii – concentrată în acea perioadă, dar având antecedente care datează din secolul al XIX-lea.[17] Consecințele sale pentru sexualitatea masculină sunt profunde și, în mare măsură, rămâne o revoluție neterminată. Al doilea element constă în înflorirea homosexualității, bărbătești și femeiești. Homosexualii de ambele sexe au jalonat noi teritorii sexuale, cu mult timp înaintea celor mai „ortodocși" din punct de vedere sexual. Fiecare dintre aceste evoluții are o anumită legătură cu libertinajul sexual proclamat de mișcările sociale din anii 1960, dar contribuția unui asemenea libertinaj la apariția sexualității plastice nu a fost nici necesară, nici deosebit de directă. Avem de-a face aici cu schimbări ireversibile, mult mai profunde decât cele provocate de asemenea mișcări, oricât au fost de importante pentru a facilita discuții despre sexualitate mai dezinhibate decât fusese posibil vreodată în trecut.

Sexualitate și reflexivitate instituțională

Analizând dezvoltarea sexuală, Foucault are cu siguranță dreptate să argumenteze că discursul devine o parte constitutivă a realității sociale pe care o portretizează. Odată ce apare o nouă terminologie pentru a înțelege sexualitatea, ideile, conceptele și teoriile exprimate prin acești termeni se infiltrează în viața socială propriu-zisă și ajută la reordonarea ei. Pentru Foucault, însă, acest proces apare ca o intruziune fixă și unilaterală a „cunoașterii-putere" în organizația socială. Fără a-i nega legăturile cu puterea, trebuie să privim fenomenul mai degrabă ca pe un caz de *reflexivitate instituțională*, în continuă mișcare. Este instituțională fiindcă reprezintă un element de structurare a activității sociale în sisteme noi. E reflexivă în sensul că termenii introduși pentru a descrie viața socială intervin cu regularitate și o transformă – nu sub forma unui proces mecanic, nu obligatoriu într-un mod controlat, ci pentru că devin părți componente ale contextelor de acțiune pe care le adoptă indivizii sau grupurile.

Expansiunea reflexivității instituționale este o caracteristică distinctivă a societăților moderne din perioada relativ recentă. Mobilitatea geografică mărită, mijloacele de informare în masă și o serie întreagă de alți factori au subminat elemente ale tradiției din viața socială care au rezistat mult timp modernității – ori s-au adaptat la ea. Continua încorporare reflexivă a cunoașterii nu numai că pătrunde în breșă, ci oferă tocmai impulsul de bază necesar schimbărilor care baleiază contextele de acțiune personale, ca și globale. În zona discursului sexual, schimbările cu efecte mai ample decât textele deschis propagandistice care recomandă căutarea plăcerii sexuale sunt acelea care descriu, analizează și comentează practica sexuală. Rapoartele Kinsey, asemenea celorlalte care le-au urmat, intenționau să analizeze ceea ce se întâmpla într-o anumită regiune a activității din societate, așa cum fac toate cercetările sociale. Și totuși, pe lângă că dezvăluiau, ele de asemenea influențau, inițiind cicluri de dezbateri, noi investigații și alte dezbateri. Aceste dezbateri au început să facă parte dintr-un larg domeniu public, servind însă și la modificarea viziunilor civile asupra acțiunilor sexuale și implicărilor în sine. Fără îndoială, alura „științifică" a unor asemenea investigații ajută la neutralizarea stingherelii morale privitoare la cuviința anumitor practici sexuale. Mult mai important, însă, este că ascensiunea unor asemenea cercetări semnalează și contribuie la o reflexivitate acceleratoare la nivelul practicilor sexuale obișnuite, de zi cu zi.

După părerea mea, toate acestea nu prea au legătură cu confesiunea, nici măcar în sensul foarte general al termenului folosit de Foucault. Discuția lui Foucault despre acest subiect, oricât de incitantă intelectual este, pur și simplu pare eronată. Putem accepta că terapia și consilierea, inclusiv psihanaliza, devin tot mai proeminente odată cu maturizarea societăților moderne. Caracterul lor central, însă, nu e un rezultat că, așa cum spune Foucault, oferă „proceduri regulate pentru confesiunile despre sex".[18] Chiar dacă nu avem în vedere decât psihanaliza, comparația cu spovedania e prea forțată pentru a fi convingătoare. În confesiune, se presupune că individul e gata oricând să ofere informațiile cerute. Psihanaliza, însă, presupune o situație în care blocajele emoționale, derivate

din trecut, inhibă autoînțelegerea unui individ și autonomia sa de acțiune.[19]

Interpretarea lui Foucault asupra dezvoltării sinelui în societățile moderne ar trebui de asemenea să fie adusă în discuție într-un mod mai elementar. În loc de a privi eul ca fiind construit printr-o „tehnologie" specifică, trebuie să recunoaștem că identitatea de sine devine deosebit de problematică în viața socială modernă, mai ales în perioadele foarte recente. Trăsăturile fundamentale ale unei societăți de înaltă reflexivitate sunt caracterul „deschis" al identității de sine și natura reflexivă a trupului. Pentru femeile care luptă să se elibereze din rolurile segregate sexual existente anterior, întrebarea „Cine sunt eu?" – pe care Betty Frieden o etichetase „problema care nu are nume"[20] – iese la suprafață cu o deosebită intensitate. În mare parte, același lucru este valabil și pentru homosexualii, bărbați și femei, care contestă stereotipurile heterosexuale dominante. Întrebarea se referă la identitatea sexuală, dar nu numai atât. Astăzi, eul e pentru oricine un proiect reflexiv – o interogare mai mult sau mai puțin continuă a trecutului, prezentului și viitorului.[21] Este un proiect executat în mijlocul unei abundențe de resurse reflexive: manualele de terapie și auto-ajutorare de tot felul, emisiunile de televiziune și articolele din reviste.

Pe acest fundal, putem interpreta contribuția lui Freud la cultura modernă într-o lumină diferită decât pe a lui Foucault. Importanța lui Freud nu a fost aceea că i-a conferit preocupării moderne față de sex cea mai competentă formulare. Mai degrabă, Freud a dezvăluit legăturile dintre sexualitate și autoidentitate atunci când ele erau încă total obscure și, în același timp, a arătat cât de problematice sunt aceste conexiuni. Psihanaliza își are originile în tratamentul medical al patologiilor comportamentale și a fost considerată de Freud o metodă de combatere a nevrozelor. În această lumină o înțeleg mulți dintre practicanții ei, până în zilele noastre, la fel cum se întâmplă și cu majoritatea celorlalte forme de terapie la a căror inspirare a contribuit. Psihanaliza poate vindeca nevrozele – deși succesul ei în această privință e discutabil. Semnificația sa specifică, însă, este aceea că furnizează un contex și un fond bogat de resurse teoretice și conceptuale pentru crearea unei

narațiuni ordonate reflexiv a sinelui. Într-o situație terapeutică, de tip psihanalitic sau nu, indivizii pot (în principiu) să-și „alinieze" trecutul la exigențele prezentului, consolidând un scenariu emoțional de care se simt relativ mulțumiți.

Ceea ce i se aplică eului i se aplică și trupului. Trupul, în mod destul de clar, este într-un sens – care încă mai rămâne să fie determinat – domeniul sexualității. Asemenea sexualității și eului, este în prezent penetrat profund cu reflexivitate. Trupul a fost dintotdeauna împodobit, răsfățat și uneori, în căutarea unor idealuri mai înalte, mutilat sau înfometat. Ce anume explică însă, în prezent, preocupările noastre distinctive față de înfățișarea și controlul trupului, care diferă în anumite moduri evidente de preocupările mai tradiționale? Foucault are un răspuns – un răspuns care aduce în scenă sexualitatea. Societățile moderne, afirmă el, într-un contrast accentuat cu lumea pre-modernă, depind de generarea bioputerii. Totuși, acesta e cel mult un semi-adevăr. Trupul devine un focar de putere administrativă, nu încape nici o îndoială. Dar, mai mult decât atât, devine un purtător vizibil al identității de sine și este tot mai profund integrat în deciziile luate de individ cu privire la stilul său de viață.

Reflexivitatea trupului se accelerează într-un mod fundamental odată cu inventarea dietei în sensul său modern – diferit, desigur, de cel antic – proces care, ca fenomen de masă, datează de cel mult șapte decenii. Dieta e asociată cu introducerea unei „științe" a nutriției și, astfel, a puterii administrative în sensul lui Foucault; dar, de asemenea, ea plasează responsabilitatea pentru dezvoltarea și înfățișarea trupului drept în mâinile posesorului acestuia. Chiar și printre membrii mai neînstăriți material ai populației, ceea ce mănâncă individul devine o problemă de selecție dietară investită cu reflexivitate. Astăzi, *toată lumea* din țările dezvoltate, cu excepția celor foarte săraci, urmează câte o „dietă". Odată cu eficiența crescută a piețelor globale, nu numai că se găsește hrană din abundență, ci este disponibilă, pe tot parcursul anului, o întreagă diversitate de alimente. În aceste împrejurări, ceea ce mâncăm devine o alegere proprie stilului de viață, influențată și construită cu ajutorul unui vast număr de cărți de bucate, broșuri de medicină popularizată, ghiduri nutriționiste și așa mai depar-

te. E de mirare că dezordinile alimentare au înlocuit isteria cu patologii ale epocii noastre? Ne mai mirăm că asemenea dezordini le afectează cel mai mult pe femei, în special pe cele tinere? Căci dieta asociază înfățișarea fizică, identitatea de sine și sexualitatea în contextul schimbărilor sociale cărora indivizii se luptă să le facă față. Astăzi, trupurile emancipate nu mai sunt dovezi ale devotamentului extatic, ci ale intensității acestei bătălii laice.

Declinul perversității

Totuși, ce trebuie să înțelegem din declinul „perversității"? Cum e posibil ca niște acțiuni sexuale care cândva erau atât de aspru condamnate și, uneori, rămân ilegale la nivel formal, sunt acum practicate pe scară foarte largă și, în unele cercuri, cultivate în mod activ? Încă o dată, e destul de ușor să urmărim povestea de suprafață. Sexologii, la fel ca Freud și cel puțin unii dintre prozeliții săi mai heterodocși, au atenuat în mare măsură tonalitățile morale ale noțiunii de perversiune. Mult discutatele *Trei eseuri despre teoria sexualității* ale lui Freud, publicate pentru prima oară în 1905, căutau să demonstreze că trăsăturile sexuale asociate cu perversiunile, departe de a se restrânge la mici categorii de oameni anormali, sunt calități comune ale sexualității tuturor. Prin urmare, conchidea Freud, e „nepotrivit să folosim cuvântul perversiune ca termen de reproș".[22] De asemenea, Havelock Ellis a declarat termenul inacceptabil, înlocuindu-l cu „deviație sexuală".

La o dată ulterioară, s-ar putea susține, anumite grupuri și mișcări de interes au început să revendice activ acceptarea socială și legitimitatea legală a homosexualității, contestând până și calificativul de „deviație". Astfel, de exemplu, în Statele Unite s-au înființat unele organizații ca Societatea Mattachine și Fiicele lui Bilitis, pe măsură ce valul McCarthysmului intra în reflux. Crearea de mai târziu a numeroaselor comunități gay a prilejuit o eflorescență a noilor grupări și asociații, multe promovând gusturile minorităților sexuale. Lupta pentru a obține toleranța publică față de homosexualitate a făcut să „iasă la lumină" și alte organizații privind promovarea pluralismului sexual. După cum spune Jeffrey Weeks:

Nu mai există aparența unui mare continent de normalitate înconjurat de insulițe ale dezordinii. În schimb, acum putem observa arhipelaguri întregi de insule, mai mari sau mai mici (...). Au apărut noi categorii de minorități erotice. Cele mai vechi au trecut printr-un proces de subdivizare, pe măsură ce gusturile specializate, aptitudinile specifice și necesitățile concrete au devenit bazele pentru proliferarea identităților sexuale.[23]

Exprimată altfel, diversitatea sexuală, deși considerată încă de multe grupuri ostile ca perversiune, a ieșit din caietele de studiu ale lui Freud în lumea socială de zi cu zi.

Privit în acești termeni, declinul perversității poate fi înțeles ca o luptă parțial câștigată pentru drepturile de auto-exprimare în contextul statului democratic liberal. S-au înregistrat victorii, dar confruntările continuă și încă mai e posibil ca libertățile obținute să fie măturate de un val reacționar. Homosexualii continuă să se confrunte cu prejudecăți adânc înrădăcinate și, de multe ori, chiar violențe fățișe. Luptele lor pentru emancipare întâmpină o rezistență poate la fel de profundă ca aceea care obstrucționează chiar și astăzi accesul femeilor la egalitatea socială și economică.

Nu există nici un motiv ca să ne îndoim de o asemenea interpretare. Totuși, ar mai fi o cale de a privi lucrurile, care sugerează că înlocuirea incipientă a perversității cu pluralismul face parte dintr-un set de schimbări pe baze largi, integrate cu expansiunea modernității. Modernitatea este asociată cu socializarea lumii naturale – înlocuirea progresivă a structurilor și a evenimentelor care erau parametri externi ai activității omenești cu procesele organizate la nivel social. Nu numai viața socială în sine, ci și ceea ce se considera îndeobște „natural" ajunge să fie dominat de sistemele socialmente organizate.[24] Cândva, reproducerea făcea parte din natură, iar activitatea heterosexuală era în mod inevitabil punctul ei focal. Odată ce sexualitatea a devenit o componentă „integrantă" a relațiilor sociale, ca rezultat al schimbărilor deja discutate, heterosexualitatea a încetat să mai fie un standard în conformitate cu care să fie judecate toate celelalte. Încă nu am ajuns la un stadiu în care heterosexualitatea să fie acceptată ca un gust între altele, dar aceasta e implicația socializării reproducerii.

Această opinie asupra declinului perversității nu contravine celeilalte viziuni, căci toleranța în domeniul public nu s-a câștigat niciodată altfel decât prin luptă. Oferă, însă, o interpretare mai structurală a fenomenului, o interpretare în care apariția sexualității plastice ocupă primul loc. Voi mai avea multe de spus despre sexualitatea plastică, în cele ce urmează. Dar, înainte de toate, mă voi întoarce spre ceea ce Foucault neglijează în mod concret: natura dragostei și, în special, ascensiunea idealurilor de dragoste romantică. Transmutația iubirii este un fenomen al modernității, alături de apariția sexualității; și se asociază într-un mod imediat cu problemele reflexivității și ale identității de sine.

NOTE

1. *The History of Sexuality* („Istoria sexualității") este compusă din trei volume, dintre care volumul întâi, *An Introduction* („Introducere"), Harmondsworth: Pelican, 1981, este pe departe cel mai relevant în cazul de față.

2. Ibid., pag. 47-8.

3. Michel Foucault: *Confesiunea cărnii*, în Colin Gordon: *Michel Foucault: Power/Knowledge* („Michel Foucault – Putere/cunoaștere"), Hemel Hempstead: Harvester, 1980, pag. 215-16.

4. Michel Foucault: „Tehnologii ale eului", în Luther H. Martin et al.: *Technologies of the Self* („Tehnologii ale eului"), Londra: Tavistock, 1988. „Spre deosebire de alte interdicții, interdicțiile sexuale sunt încontinuu conectate cu obligația de a spune adevărul despre sine însuși" (pag. 16).

5. Michel Foucault: *The History of Sexuality* („Istoria sexualității"), vol. I, *An Introduction* („Introducere"), Harmondsworth: Pelican, 1981, pag. 142.

6. Michel Foucault: „Confesiunea cărnii", în Colin Gordon: *Michel Foucault: Power/Knowledge* („Michel Foucault – Putere/cunoaștere"), Hemel Hempstead: Harvester, 1980.

7. Michel Foucault, *The History of Sexuality* („Istoria sexualității"), vol. II, *The Use of Pleasure* („Folosirea plăcerii"), Harmondsworth: Penguin, 1987.

8. Michel Foucault, „Despre genealogia eticii – Panoramă a lucrărilor în curs de desfășurare", în Paul Rabinow, *The Foucault Reader* („Cititorul lui Foucault"), Harmondsworth: Penguin, 1986, pag. 362. Pentru cea mai bună discuție secundară despre Foucault și sine, vezi

Lois McNay: *Foucault and Feminism* („Foucault și feminismul"), Cambridge: Polity Press, 1992.

9. Stephen Heath: *The Sexual Fix* („Remediul sexual"), Londra: Macmillan, 1982, pag. 7-16.

10. Citat în ibid., pag. 17.

11. Pentru o versiune a unei asemenea opinii, vezi Stephen Heath: *The Sexual Fix* („Remediul sexual"), Londra: Macmillan, 1982.

12. Lawrence Stone: „Atașamentele pasionale din Occident în perspectivă istorică", în William Gaylin și Ethel Person: *Passionate Attachments* („Atașamente pasionale"), New York: Free Press, 1988. Au avut loc multe discuții despre „ipoteza represivă". Vezi, de exemplu, Peter Gay: *The Bourgeois Experience* („Experiența burgheză"), Oxford: Oxford University Press, vol. I, 1984; vol. II, 1986. Conform, de asemenea, James MaHood și Kristine Wenburg: *The Mosher Survey* („Studiul Mosher"), New York: Arno, 1980, cu privire la un studiu asupra a patruzeci și cinci de femei victoriene, efectuat de Celia Mosher. Treizeci și patru dintre femeile chestionate au spus că aveau „întotdeauna" sau „de obicei" orgasm în relațiile sexuale, o proporție care se prezintă favorabil în comparație cu concluziile Raportului Kinsey despre femei. Extraordinara lucrare a lui Ronald Hyam: *Empire and Sexuality* („Imperiu și sexualitate"), Manchester: Manchester University Press, 1990, demonstrează că „victorianismul" nu poate fi înțeles dacă e limitat la Marea Britanie. „Represiunile" din țară mergeau mână în mână cu libertatea sexuală larg răspândită în domeniile imperiale – din partea coloniștilor de sex masculin.

13. Citat în Carol Adams, *Ordinary Lives* („Vieți obișnuite"), Londra: Virago, 1982, pag. 129.

14. Amber Hollibaugh: „Dorința pentru viitor: speranță radicală în pasiune și plăcere", în Carole S. Vance: *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality* („Plăcere și pericol – Explorare a sexualității feminine"), Londra: Routledge, 1984, pag. 403.

15. Paul Brown și Carolyn Faulder: *Treat Yourself to Sex* („Servește-te cu sex"), Harmondsworth: Penguin, 1979, pag. 35.

16. Citat în Carol Adams, *Ordinary Lives* („Vieți obișnuite"), Londra: Virago, 1982, pag. 138.

17. Această idee este dezvoltată destul de detaliat în Barbara Ehrenreich et al.: *Re-making Love* („Refăurind dragostea"), Londra: Fontana, 1987.

18. Michel Foucault: „Confesiunea cărnii", în Colin Gordon: *Michel Foucault: Power/Knowledge* („Michel Foucault – Putere/cunoaștere"), Hemel Hempstead: Harvester, 1980.

19. Jacques-Alain Miller, contribuție la Michel Foucault: „Confesiunea cărnii", în Colin Gordon: *Michel Foucault: Power/Knowledge* („Michel Foucault – Putere/cunoaștere"), Hemel Hempstead: Harvester, 1980. Vezi și Mark Cousins și Athar Hussain: *Michel Foucault*, Londra: Macmillan, 1984, pag. 212-15.

20. Betty Frieden: *The Feminine Mystique* („Mistica feminină"), Harmondsworth: Penguin, 1965.

21. Anthony Giddens: *Modernity and Self-Identity* („Modernitate și identitate de sine"), Cambridge: Polity Press, 1991.

22. Sigmund Freud: „Aberațiile sexuale", în *Three Essays on the Theory of Sexuality*, Standard Edition („Trei eseuri despre teoria sexualității"), Londra: Hogarth, 1953, pag. 160.

23. Jeffrey Weeks: *Sexuality* („Sexualitatea"), Londra: Tavistock, 1986, cap. 4.

24. Anthony Giddens: *Modernity and Self-Identity* („Modernitate și identitate de sine"), Cambridge: Polity Press, 1991.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 3

Dragostea romantică și alte atașamente

„Dragostea", observă Bronislaw Malinowski, în studiul său asupra locuitorilor din Insulele Trobriand, „este o pasiune atât pentru melanezi, ca și pentru europeni, și chinuiește mintea și trupul în mai mare sau mai mică măsură; îi duce pe mulți într-un *impasse*, la scandal sau la tragedie; mai rareori, luminează viața și face inima să se dilate și să dea pe dinafară de bucurie."[1] Printre relicvele din Egiptul antic au supraviețuit numeroase exemple de poezii de dragoste, unele datând încă dinaintea anului 1000 î.C. În versurile lor, dragostea e portretizată ca o copleșire a eului, astfel fiind înrudită cu un soi de boală, deși are și puteri tămăduitoare:

Vederea ei mă face bine!
Când deschide ochii, trupul mi-e tânăr,
Graiul ei mă face puternic;
Îmbrățișarea ei îmi alungă boala –
Șapte zile sunt de când m-a părăsit![2]

Deși folosirea laică a cuvântului „patimă" – deosebită de uzanța sa mai veche, care se referea la pătimirea religioasă – este relativ modernă, are sens să considerăm că dragostea pătimașă, *amour passion*,[3] exprimă o legătură generică între iubire și atașamentul sexual. Dragostea pasională e caracterizată printr-o urgență care o izolează de rutina vieții cotidiene – cu care chiar tinde să intre în conflict. Uniunea emoțională cu celălalt e dominantă – atât de puternică, încât îl poate face pe individ, sau pe amândoi indivizii, să-și ignore obligațiile prozaice. Dragostea pătimașă are o calitate de magie care poate fi de-a dreptul religioasă, prin fervoarea ei. Totul, în lume, pare dintr-o dată proaspăt, și totuși, în același timp, poate să nu mai capteze interesul individului, care este atât de strâns legat de subiectul dragostei sale. La nivelul relațiilor personale, dragostea pasională e deosebit de perturbatoare, într-un sens similar cu charisma; îl dezrădăcinează pe individ din prozaic și generează o stare de pregătire pentru a avea în vedere hotărâri radicale, precum și sacrificii.[4] Din acest motiv,

privită din punctul de vedere al ordinii și îndatoririlor sociale, e periculoasă. Nu este deloc surprinzător că iubirea pătimașă nu a fost recunoscută nicăieri ca bază necesară sau suficientă pentru căsătorie, în majoritatea culturilor fiind considerată chiar refractară față de aceasta.

Dragostea pasională este un fenomen mai mult sau mai puțin universal. Ar trebui să fie deosebită, susțin eu, de iubirea romantică, aceasta din urmă fiind mult mai specifică din punct de vedere cultural. În cele ce urmează, voi încerca să identific anumite trăsături distinctive ale dragostei romantice și să le urmăresc implicațiile. Scopul meu este în primul rând analitic; nu mă interesează să scriu o istorie a dragostei romantice, nici măcar în miniatură. Totuși, pentru început, este necesară o foarte scurtă interpretare istorică.

Căsnicie, sexualitate și dragoste romantică

În Europa pre-modernă, majoritatea căsătoriilor erau contractate nu pe baza atracției sexuale reciproce, ci a circumstanțelor economice. Printre săraci, căsătoria era o cale de a organiza munca agricolă. O viață caracterizată prin muncă grea necontenită nu avea șanse să stimuleze pasiunile sexuale. S-a susținut că, în rândurile țărănimii franceze și germane din secolul al XVII-lea, sărutul, mângâiatul și alte forme de afecțiune fizică asociate cu sexul erau foarte rare la cuplurile căsătorite. Ocaziile bărbaților de a se angaja în legături extraconjugale, însă, erau adeseori destul de numeroase.[5]

Licența sexuală a femeilor „respectabile" nu era permisă în mod deschis decât printre grupurile aristocratice. Libertatea sexuală îi urmează puterii, fiind o expresie a acesteia; în anumite momente și locuri, femeile din clasele aristocratice erau suficient de eliberate din rigorile reproducerii, și de munca rutinieră, pentru a-și urmări propriile plăceri sexuale independente. Desigur, acestea nu erau virtualmente niciodată asociate cu căsnicia. Majoritatea civilizațiilor par să fi creat legende și mituri care transmit mesajul că cei ce caută să creeze atașamente permanente prin dragoste pasională sunt condamnați.

Diferențierea trasată între sexualitatea „castă" a căsniciei și caracterul erotic sau pasional al aventurilor extraconjugale era foarte comună și printre alte aristocrații în afara celei din

Europa. Specifică pentru Europa a fost apariția idealurilor de iubire strâns legate cu valorile morale ale creștinismului.[6] Preceptul că trebuie să te dedici lui Dumnezeu în scopul de a-l cunoaște și a ajunge, prin acest proces, la autocunoaștere, a devenit o parte din unitatea mistică între bărbat și femeie. Idealizarea temporară a celuilalt, tipică pentru iubirea pasională, era însoțită aici de o asociere mai permanentă cu subiectul dragostei; și, încă de la o dată timpurie, se făcuse simțită o anume reflexivitate.[7]

Dragostea romantică, începând să-și manifeste prezența de la sfârșitul secolului al XVIII-lea încoace, se baza pe aceste idealuri și încorpora elemente din *amour passion*, fără a se diferenția vreodată nici de una, nici de cealaltă. Dragostea romantică a introdus în viața individului ideea unei narațiuni – o formulă care extindea radical reflexivitatea iubirii sublime. Spunerea unei povești e unul dintre sensurile „romantismului", dar această poveste a devenit acum individualizată, inserându-i pe protagonist și pe partener într-o povestire personală care nu avea nici o legătură particulară cu procesele sociale mai largi. Ascensiunea dragostei romantice a coincis mai mult sau mai puțin cu apariția romanului: conexiunea dintre ele era aceea a formei narative recent descoperite.

Complexul de idei conjugate cu dragostea romantică asociau pentru prima oară iubirea și libertatea, ambele fiind considerate stări dezirabile în sens normativ. Dragostea pasională a fost întotdeauna eliberatoare, dar numai în sensul generării unei desprinderi de rutină și îndatoriri. Tocmai această calitate detașa *l'amour passion* de instituțiile existente. Idealurile de iubire romantică, dimpotrivă, se strecurau direct în legăturile emergente dintre libertate și realizarea de sine.

În atașamentele de dragoste romantică, elementul iubirii sublime tinde să predomine asupra celui de ardoare sexuală. Asupra importanței acestui factor nici nu mai e nevoie să stăruim. Complexul dragostei romantice este, din acest punct de vedere, la fel de neobișnuit în sens istoric ca trăsăturile pe care Max Weber le-a găsit combinate în etica protestantă.[8] Dragostea se desprinde de sexualitate, îmbrățișând-o totodată; „virtutea" începe să dobândească un sens nou, pentru amândouă sexele, fără a mai însemna numai inocență, ci și calități

de caracter care o identifică pe cealaltă persoană ca fiind „deosebită".

Se consideră adesea că dragostea romantică implică o atracție instantanee – „dragoste la prima vedere". În măsura în care atracția imediată face parte din dragostea romantică, însă, ea trebuie să fie separată foarte distinct de imboldurile sexual/erotice ale dragostei pasionale. „Prima vedere" este un gest comunicativ, o apreciere intuitivă a calităților celuilalt. E un proces de atracție către cineva care poate, cum se spune, să-ți „întregească" viața.

Ideea de „romantism", în sensul pe care acest termen a ajuns să-l dobândească în secolul al XIX-lea, a exprimat și a contribuit la schimbările laice care afectau viața socială ca întreg.[9] Modernitatea e inseparabilă de ascendența rațiunii, în sensul că înțelegerea rațională a proceselor fizice și sociale ar trebui să înlocuiască domnia arbitrară a misticismului și a dogmei. Rațiunea nu lasă loc pentru emoție, care pur și simplu se află în afara domeniului ei; dar, de fapt, viața emoțională s-a reordonat în condițiile schimbătoare ale activităților cotidiene. Până în pragul epocii moderne, descântecele de dragoste, poțiunile și afrodisiacele erau marfa curentă a „vracilor" și „doftoroaielor", la care se putea apela în scopul de a controla tribulațiile legăturilor sexuale. Ca o variantă, putea fi consultat și preotul. Soarta individului, însă, atât în atașamentele cât și în alte domenii, era legată de o ordine cosmică mai largă. „Romantismul", așa cum a fost înțeles începând din secolul al XVIII-lea, continua să aibă rezonanțe din concepțiile anterioare asupra destinului cosmic, dar amestecându-le cu o atitudine care privea spre un viitor deschis. O romanță nu mai era, cum fusese în general înainte, o evocare specific ireală de posibilități într-un domeniu fictiv. În schimb, a devenit o cale potențială de a controla viitorul, precum și o formă de securitate psihologică (în principiu) pentru cei ale căror vieți erau afectate de ea.

Sexele și dragostea

Unii au spus că dragostea romantică era un vicleșug ticluit de bărbați împotriva femeilor, în scopul de a le umple mințile cu vise poetice și imposibile. Totuși, o asemenea viziune nu

poate explica atracția literaturii romantice, nici faptul că femeile au jucat un rol important în difuzarea acesteia. „Nu există mai nici o tânără doamnă în regat", observa un scriitor al revistei „The Lady's Magazine", hiperbolizând oarecum, în anul 1773, „care să nu fi citit cu lăcomie un mare număr de romanțe și romane". Aceste publicații, adăuga acru în continuare autorul, „tind să vicieze gustul".[10] Un val crescând de romane și povestiri romantice, care nu s-a domolit nici până în zilele noastre – multe dintre ele fiind scrise de femei – a început să inunde librăriile din primii ani ai secolului al XIX-lea încoace.

Ascensiunea complexului dragostei romantice trebuie să fie înțeleasă în relație cu mai multe seturi de influențe care au afectat femeile cam de pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea începând. Una a fost crearea căminului, la care ne-am referit deja. O a doua a fost schimbarea relațiilor dintre părinți și copii; a treia a fost cea pe care unii au denumit-o „inventarea maternității". În ceea ce privea statutul femeilor, toate acestea erau integrate destul de strâns.[11]

Indiferent dacă, în sine, copilăria este sau nu o creație a trecutului relativ recent, conform celebrei afirmații a lui Ariès, nu încape nici o îndoială că sistemele interacțiunii părinți-copii s-au modificat substanțial, pentru toate clasele, în timpul „represivei" perioade victoriene. Strictețea tatălui victorian a rămas legendară. Totuși, în anumite privințe, puterea patriarhală din mediul casnic era pe cale de dispariție încă din jumătatea a doua a secolului al XIX-lea. Căci domnia directă a bărbatului peste familie, de o natură atotcuprinzătoare pe vremea când gospodăria încă mai era centrul unui sistem de producție, a slăbit odată cu separația dintre locuință și locul de muncă. Soțul deținea puterea supremă, desigur, dar folosirea acesteia era redusă frecvent de un tot mai mare accent pus pe importanța căldurii emoționale între părinți și copii. Controlul femeilor asupra creșterii copiilor s-a intensificat, pe măsură ce familiile deveneau mai puțin numeroase și copiii au ajuns să fie identificați ca ființe vulnerabile și având nevoie de o instrucție emoțională pe termen lung. După cum spunea Mary Ryan, centrul familiei s-a mutat „de la autoritatea patriarhală la afecțiunea maternă".[12]

Idealizarea mamei a fost una dintre tendințele construcției moderne a maternității și a alimentat în mod direct, fără îndoială, unele dintre valorile propagate în legătură cu dragostea romantică. Imaginea de „soție și mamă" a fortificat un model în „două sexe" al activităților și sentimentelor. Femeile erau recunoscute de bărbați ca fiind altfel, imposibil de cunoscut – aparținând unui domeniu particular, străin bărbaților. Ideea că fiecare sex reprezintă un mister pentru celălalt este veche și a fost reprezentată în diverse moduri pe parcursul diferitelor culturi. Elementul novator distinct în cazul de față a fost asocierea maternității cu feminitatea, ambele fiind luate ca niște calități ale personalității – calități ce penetrau cu siguranță unele concepții larg răspândite despre sexualitatea feminină. După cum comenta un articol despre căsătorie publicat în 1839, „bărbatul domnește peste persoana și conduita soției. Ea domnește peste înclinațiile lui: el stăpânește prin lege; ea, prin convingere (...). Imperiul femeii este un imperiu al blândeței (...), poruncile ei sunt mângâieri, amenințările ei sunt lacrimi."[13]

Dragostea romantică era în esență o dragoste feminizată. După cum a arătat Francesca Cancian, înainte de sfârșitul secolului al XVIII-lea, dacă se vorbea cât de cât despre dragoste în relație cu căsnicia, era vorba de o iubire camaraderească, asociată cu responsabilitatea reciprocă a soților și a soțiilor față de conducerea gospodăriei sau a fermei. Astfel, în *The Well-Ordered Family* – „Familia bine ordonată", care a apărut chiar la începutul secolului, Benjamin Wadsworth scria despre cuplul căsătorit că „datoria dragostei e reciprocă, trebuie să fie făptuită de fiecare fiecăruia".[14] Odată cu diviziunea sferelor, însă, cultivarea dragostei a devenit în proporție predominantă sarcina femeilor. Ideile despre dragostea romantică erau aliate în mod clar cu subordonarea femeii în familie și relativa ei separare de lumea exterioară. Dar evoluția unor asemenea idei era totodată și o expresie a puterii femeilor, o afirmare contradictorie a autonomiei în fața privațiunii.

Pentru bărbați, tensiunile dintre dragostea romantică și *amour passion* erau rezolvate despărțind confortul mediului casnic de sexualitatea amantei sau a prostituatei. Cinismul

masculin față de dragostea romantică era în mod firesc accentuat de această divizare, care totuși accepta implicit feminizarea dragostei „respectabile". Predominanța dublului standard nu le oferea femeilor nici o asemenea cale de ieșire. Totuși, fuziunea dintre idealurile dragostei romantice și maternitate le permitea femeilor să dezvolte noi domenii ale intimității. În perioada victoriană, prietenia bărbătească a pierdut mult din calitatea implicării reciproce pe care o aveau camarazii unul pentru altul. Sentimentele de camaraderie masculină au fost în mare măsură transferate în activități marginale, ca sporturile sau alte acțiuni din timpul liber, ori participarea în războaie. Pentru multe femei, situația a evoluat în sens opus. În calitatea lor de specialiste ale inimii, femeile se întâlneau cu titlu de egalitate socială și personală, în cadrul spectrului larg al diviziunilor de clasă. Prieteniile între femei ajutau să se atenueze dezamăgirile din căsnicie, dar se dovedeau compensatoare și prin ele însele. Femeile vorbeau despre prietenii, așa cum o făceau adeseori bărbații, în termenii iubirii; și găseau în prietenie un adevărat confesional.[15]

Consumul avid de romane și povestiri romantice era, într-un sens, o mărturie a pasivității. Individul căuta pe tărâmul fanteziei ceea ce îi era refuzat în lumea reală. Irealitatea povestirilor romantice era, din acest punct de vedere, o expresie a slăbiciunii, o incapacitate de împăcare cu identitatea de sine frustrată din viața socială propriu-zisă. Totuși, literatura romantică era (și mai este chiar și în zilele noastre) și o literatură a speranței, un fel de refuz. Ea respingea adeseori ideea vieții gospodărești stabile ca unic ideal semnificativ. În multe povestiri romantice, după flirtul cu alte genuri de bărbați, eroina descoperă virtuțile individului solid și de nădejde care poate fi un soț pe care să se bazeze. Cel puțin la fel de des, însă, adevăratul erou e un aventurier flamboiant, distins prin caracteristicile sale exotice, care ignoră convențiile în favoarea unei vieți rătăcitoare.

Să rezumăm totul până în acest punct. Dragostea romantică s-a diferențiat de *amour passion*, deși în același timp a păstrat reziduuri ale acesteia. *L'amour passion* nu a reprezentat niciodată o forță socială generică în modul în care a fost considerată dragostea romantică de pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea și până în zilele noastre. La un loc cu alte schim-

bări sociale, răspândirea noțiunilor de dragoste romantică a fost implicată profund în tranzițiile revoluționare care au afectat căsnicia, precum și alte contexte ale vieții cotidiene. Dragostea romantică presupune un anumit grad de auto-interogare. Ce simt eu pentru celălalt? Ce simte celălalt pentru mine? Sunt oare sentimentele noastre destul de „profunde" pentru a susține o relație de durată? Spre deosebire de *amour passion*, care dezrădăcinează arbitrar indivizii, dragostea romantică îi desprinde de circumstanțele sociale mai largi într-un mod diferit. Ea prilejuiește o traiectorie de viață pe termen lung, orientată spre un viitor anticipat dar totuși maleabil; și creează o „istorie comună" care ajută la separarea relației conjugale de alte aspecte ale organizării familiei și îi conferă un primat aparte.

Încă de la originile sale, dragostea romantică a ridicat problema intimității. Este incompatibilă cu pofta carnală și cu sexualitatea prozaică, nu atât fiindcă ființa iubită e idealizată – deși are și acest lucru o oarecare contribuție – cât pentru că presupune o comunicare metapsihică, o întâlnire a sufletelor cu caracter reparator. Celălalt, fiind acela (sau aceea) care este, răspunde unei lipse pe care individul nici măcar nu o recunoaște neapărat – până când relația amoroasă e inițiată. Iar această lipsă are legătură directă cu identitatea de sine: într-un sens, individul incomplet este întregit.

Dragostea romantică a făcut din *amour passion* un conglomerat concret de convingeri și idealuri activate spre transcendență; dragostea romantică se poate sfârși prin tragedie și se poate alimenta din încălcarea regulilor, dar produce de asemenea și triumfuri, cuceriri ale rețetelor și compromisurilor prozaice. O asemenea dragoste se proiectează în două sensuri: se fixează asupra celuilalt și îl idealizează, și anticipează un curs de evoluție viitoare. Deși majoritatea autorilor s-au concentrat asupra primeia dintre aceste două trăsături, a doua este cel puțin la fel de importantă și, într-un sens, stă la baza celei dintâi. Caracterul de vis și fantezie al romanței, așa cum e descris în literatura populară din secolul al XIX-lea, a atras disprețul criticilor raționaliști, bărbați ca și femei, care o vedeau ca pe un evazionism absurd sau patetic. În concepția sugerată aici, însă, romantismul constituie gândirea contra-pragmatică

a celor cu privațiuni – și a participat, în secolul al XIX-lea și după aceea, la o reformulare majoră a condițiilor de viață personală.

În dragostea romantică, absorbirea de către celălalt, tipică pentru *amour passion*, este integrată în orientarea caracteristică a „căutării". Căutarea e o odisee, în care identitatea de sine își așteaptă validarea prin descoperirea celuilalt. Are un caracter activ și, în această privință, romanța modernă contrastează cu poveștile romantice medievale, în care eroina este de obicei relativ pasivă. Femeile din romanele romantice moderne sunt în majoritate independente și însuflețite, fiind portretizate consecvent în acest stil.[16] Motivul cuceririi din aceste povestiri nu seamănă cu versiunea masculină a cuceririi sexuale: eroina îl întâlnește și-i topește inima unui bărbat care inițial se arată distant și indiferent față de ea, sau de-a dreptul ostil. Astfel, eroina produce în mod activ dragostea. Dragostea sa o face să devină iubită la rândul ei, dizolvă indiferența celuilalt și înlocuiește antagonismul cu devotamentul.

Dacă ethosul dragostei romantice nu este înțeles decât ca mijlocul prin care o femeie îl întâlnește pe Bărbatul Ideal, atunci pare într-adevăr foarte superficial. Totuși, chiar dacă în literatură, ca și în viață, este reprezentată uneori astfel, cucerirea inimii celuilalt este de fapt un proces de creație a unei biografii narative reciproce. Eroina îmblânzește, îmbunează și modifică masculinitatea aparent imuabilă a subiectului dragostei sale, creând posibilitatea ca afecțiunea reciprocă să devină principala linie directoare a vieților lor împreună.

Caracterul intrinsec subversiv al complexului dragostei romantice a fost mult timp ținut în frâu de asocierea dragostei cu căsnicia și maternitatea, precum și de ideea că adevărata dragoste, odată găsită, rămâne neschimbată pe viață. Pe vremea când căsnicia, pentru majoritatea populației, *era* efectiv definitivă, congruența structurală dintre dragostea romantică și parteneriatul sexual era definită foarte clar. Rezultatul putea consta adesea în ani întregi de nefericire, dată fiind conexiunea încordată dintre dragoste ca o formulă pentru căsătorie și cerințele ulterioare de a continua. Totuși, o căsnicie solidă, chiar dacă nu deosebit de mulțumitoare, se putea

susține printr-o diviziune a muncii între sexe, domeniul soțului fiind acela al muncii plătite, iar al femeii, cel gospodăresc. Putem observa în această privință cât de importantă era restrângerea sexualității feminine la sfera conjugală, ca marcă a femeii „respectabile". Căci acest lucru, în același timp, le permitea bărbaților să păstreze distanța față de tărâmul incipient al intimității și să mențină starea de a fi măritată ca principal scop al femeilor.

NOTE

1. Bronislaw Malinowski: *The Sexual Life of Savages* („Viața sexuală a sălbaticilor"), Londra: Routledge, 1929, pag. 69.

2. Citat în Martin S. Bergmann: *The Anatomy of Loving* („Anatomia iubirii"), New York: Columbia, 1987, pag. 4.

3. Termenul îi aparține lui Stendhal, dar eu nu îl folosesc cu același înțeles, nici pe acesta și nici clasificarea tipurilor de dragoste pe care a propus-o. În paranteză, s-ar putea observa că, în perioada de început a dezvoltării lor, științele sociale erau strâns împletite cu speculații despre natura dragostei, precum și despre diviziunile între sexe. Stendhal a fost foarte influențat de către Destutt de Tracy și a denumit opera acestuia despre dragoste „o carte de ideologie". Prin aceasta, voia să spună un „discurs de idei", dar a preluat și forma unei investigații sociale. Fascinația lui Comte față de dragoste este documentată în scrierile lui ulterioare și scoasă în evidență de asocierea sa cu Clothilde de Vaux. Prin perioada „clasică" a formării sociologiei moderne, însă, aceste influențe au dispărut sub dominația altora. Durkheim, de exemplu, care în alte privințe s-a bazat extensiv pe Comte, a avut puțin timp pentru operele târzii ale lui Comte și s-a referit la ele cu un oarecare dispreț.

4. Francesco Alberoni: *Falling in Love* („A te îndrăgosti"), New York: Random House, 1983.

5. Michael Mitterauer și Reinhard Sieder: *The European Family* („Familia europeană"), Oxford: Blackwell, 1982, pag. 126-9. Aceste afirmații sunt, însă, controversate printre istorici.

6. Acest subiect e discutat într-un mod deosebit de subtil în Niklas Luhmann: *Love as Passion* („Dragostea ca pasiune"), Cambridge: Polity Press, 1986, cap. 5.

7. Beatrice Gottlieb: „Sensul mariajului clandestin", în Robert Wheaton și Tamara K. Hareven: *Family and Sexuality in French History* („Familia și sexualitatea în istoria Franței"), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1980.

8. Max Weber: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* („Etica protestantă și spiritul capitalismului"), Londra: Allen and Unwin, 1976.

9. Lawrence Stone: *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800* („Familia, sexul și căsnicia în Anglia, 1500-1800"), Harmondsworth: Pelican, 1982, pag. 189ff.

10. Ibid, pag. 189.

11. Ann Dally: *Inventing Motherhood* („Inventarea maternității"), Londra: Burnett, 1982. Vezi și Elizabeth Badinter: *Myth of Motherhood* („Mitul maternității"), Londra: Souvenir, 1981.

12. Mary Ryan, *The Cradle of Middle Class* („Leagănul clasei mijlocii"), Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pag. 102.

13. Francesca M. Cancian: *Love in America* („Dragostea în America"), Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pag. 21.

14. Citat în ibid., pag. 15.

15. Nancy Cott: *The Bonds of Womanhood* („Cătușele feminității"), New Haven: Yale University Press, 1977; Janice Raymond: *A Passion for Friends* („Pasiunea pentru prieteni"), Londra: Women's Press, 1986.

16. Janice A. Radway: *Reading the Romance: Women, Patriarchy, and Popular Literature* („Lectura romanelor de dragoste: femeile, patriarhatul și literatura populară"); Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984.

BCU IAȘI / CENTRAL

Capitolul 4

Dragostea, angajamentul și relația pură

La sfârșitul anilor 1980, Sharon Thompson a efectuat o investigație asupra atitudinilor, valorilor și comportamentului sexual a o sută cincizeci de adolescenți americani, din diferite clase și straturi etnice.[1] Pe parcursul interviurilor sale prelungite cu băieții, a descoperit deosebiri majore între modurile acestora de a discuta sexul (nu vorbeau prea des despre dragoste) și răspunsurile fetelor. Băieții păreau incapabili să discute despre sex în formă narativă, ca și cum ar fi fost o cale spre un viitor prevăzut.[2] Vorbeau mai mult despre episoade sexuale sporadice, ca jocurile heterosexuale incipiente sau diverse cuceriri sexuale. Pe de altă parte, când le-a chestionat pe fete, Thompson a descoperit că aproape fiecare cu care vorbea, fără a se lăsa mult rugată, putea înșira lungi povestiri „pline de descoperiri, angoase și entuziasmul relațiilor intime".[3] Fetele, afirmă ea, aproape că aveau talentul unor romancière profesioniste de a relata o povestire detaliată și complexă; multe vorbeau ore în șir, neavând nevoie de prea multe contribuții din partea interviewatoarei.

Natura fluentă a acestor narațiuni despre sine, susține Thompson, provenea în mare parte din faptul că fuseseră repetate. Erau rezultatul nenumăratelor ceasuri de conversații pe care fetele la vârsta adolescenței le poartă între ele, în timpul cărora sunt discutate și formulate sentimentele și speranțele. Thompson acceptă ideea că, ea fiind reprezentanta unei generații mai vârstnice, narațiunile povestite puteau să fi fost parțial redactate anume pentru ea. Era însă, de asemenea, atrasă în comunicare ca o placă de rezonanță pentru interpretarea reflexivă din partea fetelor interviewate. Simțea că i „se încredințase ceva la fel de valoros, de grăitor și de profetic ca prima dragoste atunci când îndrăgostitul o descifrează, ca o prevestire de viitor". Căci, ca rezonanță reflexivă suplimentară, Thompson însăși își recunoaște un „viciu al romantismului".[4]

Romanța-căutare

Principalul dispozitiv tematic din povestirile fetelor era ceea ce Thompson denumește „romanța-căutare". Romantismul activează sexualitatea spre un viitor anticipat, în care întâlnirile sexuale sunt văzute ca niște ocoluri ale drumului spre relația amoroasă definitivă. Sexul este, cum s-ar spune, un declanșator, cu romanța ca o căutare a destinului. Aici, însă, căutarea dragostei romantice nu mai înseamnă amânarea activității sexuale până când va apărea relația dorită. Actul sexual cu un nou partener poate fi începutul întâlnirii fatidice care e căutată, dar de cele mai multe ori nu este.

Urmează o descriere a romanței prezentată de una dintre fetele interviewate:

> *Am descoperit că trăiam cam în același cartier și am început să mergem acasă împreună cu autobuzul. Apoi, am descoperit că nu mai voiam să luăm autobuzul spre casă. Voiam să mergem pe jos, fiindcă așa aveam mai mult timp să stăm de vorbă. Fiecare aveam idei proprii despre lume (...). Începeam să vorbim despre școală și ajungeam să vorbim despre situația din China (...) și, în trei luni, mă îndrăgostisem atât de mult (...) era uimitor.*[5]

Uimitor, da – sau, cel puțin, așa ar fi fost pentru un cercetător al sexualității adolescentine din urmă cu douăzeci și cinci de ani – fiindcă romanța în chestiune era lesbiană. Una dintre descoperirile care se relevă cu tărie din cercetările lui Thompson e că diversitatea sexuală coexistă alături de persistența noțiunilor de romantism, deși uneori într-o relație incomodă și conflictuală. Fetele lesbiene dintre cele chestionate de Thompson păreau să găsească romantismul la fel de intens ca și cele heterosexuale.

„Pierderea virginității" pentru un băiat continuă să fie, din vremuri imemoriale și până azi, o denumire falsă: pentru băieți, prima experiență sexuală e un câștig, nu o pierdere. Este un talisman care arată spre viitor; totuși, nu din punct de vedere al aspectelor esențiale ale eului, ci printre alte embleme ale capacității masculine. Pentru fete, virginitatea încă mai este considerată o calitate la care se renunță. În cazul majorității, nu se pune întrebarea dacă s-o facă sau nu în cadrul

unei experiențe sexuale premature, ci cum să aleagă momentul și împrejurările cele mai potrivite. Evenimentul se asociază direct cu narațiunile romantice. Din partea băieților, se așteaptă să forțeze problema inițierii sexuale – dintr-a fetelor, s-o „încetinească". Problema pe care și-o pun fetele, lor înșile ca și, implicit, primului partener, oricine ar fi el (sau ea), este: îmi va permite sexualitatea mea să determin calea vieții mele viitoare? Îmi va da putere sexuală? Pentru multe fete, prima experiență sexuală echivalează cu un test privind posibilitatea de a realiza sau nu un viitor scenariu romantic.

Așa cum sugerează termenul, pentru aceste fete romanța-căutare nu este un set pasiv de aspirații – „într-o zi va veni și prințul meu". Dureroasă și frământată de anxietăți în multe privințe, căutarea romantică este totuși un proces activ de angajare într-o relație cu timpul viitor. Reluând ideile lui Rubin, Thompson a descoperit că fetele cu care vorbise nu trebuia să lupte pentru a ajunge la libertatea sexuală: o asemenea libertate există, iar problema e să și-o demonstreze în fața atitudinilor masculine care continuă să păstreze mai mult decât un simplu ecou al trecutului. Prin urmare, fetele apar aici ca principale experimentatoare sociale. Thompson exprimă foarte clar acest lucru:

> *Într-o oarecare măsură, fetele la vârsta adolescenței se luptă cu problema pe care o preziseseră feministele din secolul al XIX-lea când au protestat contra ruperii legăturii dintre sex și reproducere, sub motivul că reprezenta singura cale pe care o aveau femeile pentru a-i convinge pe bărbați să se angajeze într-o relație. Dar, în ultimă instanță, nu este o problemă de impunere cu forța, ci de viziune. Ea cere să privim în față demontarea structurii dintre sex, romantism și intimitate și să reformulăm prevederile contractului între sexe.*[6]

Sub apăsarea acestor sarcini, unele fete încearcă să se retragă spre idei și moduri de comportament din trecut – acceptarea dublului standard, „vise deșarte ale maternității", speranțe de iubire veșnică. Majoritatea constată că se desprind de normele și tabuurile stabilite dinainte, adaptându-le în moduri în care se investește o mare cantitate de energie emoțională, dar care rămân absolut provizorii și deschise restructurării, în lumina posibilelor evenimente viitoare.

Spre sfârșitul adolescenței, multe dintre fete au trecut deja prin experiența legăturilor amoroase nefericite și sunt pe deplin conștiente că romanțanu mai poate fi echivalată cu permanența. Într-o societate foarte reflexivă ca aceea cu care intră în contact, precum și în căutările desfășurate activ prin lecturi și privitul la televizor, numeroasele discuții despre sex, relații și influențe afectează poziția femeilor. Elementele fragmentare ale complexului dragostei romantice, cu care aceste fete se luptă în încercările de a obține controlul practic asupra vieților lor, nu mai sunt legate integral de căsătorie. În principiu, toate recunosc că vor presta muncă salariată aproape toată viața și majoritatea consideră importanța calificărilor profesionale o bază a viitoarei lor autonomii. Totuși, numai puține dintre fetele interviewate de Thompson, – mai mult cele originare din clasele sociale mijlocii – considerau munca o sursă majoră de sensuri pentru viitorul lor. Astfel, o fată a spus: „Ideea mea despre ceea ce vreau să fac acum e să-mi făuresc o carieră plăcută (...) dacă mă mărit cu cineva sau chiar trăiesc cu cineva și mă părăsește, nu voi avea nici un motiv de îngrijorare, fiindcă voi fi total independentă." Și totuși, așa cum a descoperit Thompson în cazul altora, a revenit rapid la problemele romantismului și ale sexualității: „Îmi doresc relația ideală cu un tip. Cred că vreau un om care să mă iubească și să țină la mine la fel de mult cât țin eu la el."[7]

Femei, căsnicii, relații

Abia de-a lungul ultimei generații, formarea unui rost propriu în viață, din partea femeilor, a început să echivaleze cu părăsirea casei părintești. În perioadele anterioare, cu excepția unei foarte mici proporții de femei, plecarea de-acasă însemna căsătorie. În contrast cu majoritatea bărbaților, cele mai multe dintre femei continuă să identifice intrarea în lumea exterioară cu formarea atașamentelor. După cum au remarcat mulți comentatori, chiar și atunci când individul este încă celibatar și doar anticipează relațiile viitoare, bărbații vorbesc de obicei în numele pronumelui „eu", câtă vreme narațiunile femeilor despre sine tind să fie exprimate în termenii pronumelui „noi". „Vorbirea individualizată" vizibilă în exemplul

de mai sus este calificată printr-un „noi" discret – cineva care mă va „iubi și ocroti" și va face din „mine" un „noi".

În contrast cu cei din grupele de vârstă mai tinere ale zilelor noastre, experiența femeilor vârstnice a fost aproape întotdeauna încadrată în termenii căsniciei, chiar dacă persoana respectivă nu s-a măritat. Emily Hancock a cercetat douăzeci de biografii ale unor femei americane, originare din diverse clase sociale, având la sfârșitul anilor 1980 vârste cuprinse între treizeci și șaptezeci și cinci de ani. Unele erau încă la prima căsnicie, altele se recăsătoriseră, erau divorțate sau văduve. Pentru ele, căsătoria era experiența centrală a vieții de femeie – deși multe au fost nevoite să-și reconstruiască retrospectiv trecutul, fiindcă la data măritișului lor căsătoria era foarte diferită de ceea ce înseamnă ea în prezent.

Să urmărim pentru scurt timp povestea lui Wendy, care avea treizeci și cinci de ani când a fost intervievată de Hancock. Povestea vieții lui Wendy demonstrează conștiința reflexivă crescândă a sinelui, provocată parțial de schimbările sociale exterioare și, parțial, de crizele și tranzițiile personale pe care a trebuit să le învingă. Wendy este cea mai mare din cei patru copii a unei familii înstărite din New England, în care părinții urmau coduri de „comportament cuviincios" destul de stricte. A scăpat de sub controlul părinților pe calea căsătoriei și a făcut-o într-un mod activ și conștient, printr-o escapadă. Wendy vedea în căsătorie un echivalent al intrării în maturitate. O considera „recrearea unui cocon, în același timp în care ești și un fluture complet dezvoltat".

Atașamentul față de viitorul ei soț i-a facilitat independența, cel puțin așa cum vedea ea lucrurile atunci: „Această relație cu o persoană nouă era prima acțiune cu adevărat independentă pe care o întreprindeam. De acolo, au decurs nenumărate alte lucruri." Totuși, actul ei de autonomie era totodată unul care presupunea dependență materială. „Presupun că ar fi fost mai radical să nu mă mărit deloc. Aceasta ar fi fost măsura cea mai radicală, dar pentru mine nu s-a pus niciodată problema. Niciodată nu m-am considerat o persoană care nu avea să se căsătorească. Era un fapt imuabil." Nu voia să fie numai gospodină și era hotărâtă să nu ducă o viață la fel de parohială ca a mamei sale, a cărei principală grijă fusese în-

totdeauna casa. Wendy a devenit învățătoare, carieră care a mulțumit-o. Nu a renunțat la slujbă când a rămas însărcinată, dar și-a redus munca la jumătate de normă.

Apoi, soțul ei a murit într-un accident îngrozitor. Wendy a trecut printr-o criză gravă, pierzându-și noțiunea sentimentului său de sine adult. Nu era vorba numai de durere, ci și de pierderea atașamentului pe care își bazase sentimentele de securitate și împlinire, care a avut un efect traumatizant. Se simțea „aruncată înapoi în adolescență", chiar dacă avea de crescut un copil. Părinții săi se așteptau să se întoarcă la ei; s-a împotrivit cu succes, după ce a ajuns să-și dea seama cât de mult depinsese de mariaj sentimentul ei de integritate. A doua căsnicie, la fel ca prima, a început din dragoste, făcând „parte din procesul de a-mi reveni". Dar, în acest moment, „avea mai multe perspective" decât la data primei căsătorii: „Înseamnă a face aceste lucruri cu o conștiință de sine care apare după ce ai ratat tot ceea ce te ajută să-ți realizezi potențialul. O modelezi într-un mod mai clar, ca pe o sculptură." Dintr-a doua căsnicie, Wendy a avut și alți copii; era mulțumită de viața ei, continua să găsească satisfacții în munca salariată, dar nu avea ambițiile unor realizări mai înalte în cadrul carierei.

Comparați experiența lui Wendy cu aceea a lui Helen, care a fost interpelată de cercetătoare la vârsta de patruzeci și nouă de ani. În perioada de creștere, Helen suferise, conform propriilor ei declarații, de o „lipsă a încrederii în mine însămi de proporții patologice". În colegiu, a cunoscut și s-a măritat cu un profesor care-și forma cu repeziciune reputația în domeniul său de specialitate. Abandonându-și studiile în favoarea căsătoriei, sentimentul valorii de sine al lui Helen a devenit foarte dependent de implicarea în aspirațiile și izbânzile soțului ei. Ocupa o parte din viața lui, cum avea să spună ea mai târziu, ca o „chiriașă" sau o „femeie de serviciu". Helen și soțul ei locuiau într-un apartament al universității, când bărbatul a anunțat că dorea să divorțeze; întrucât el era deținătorul postului la facultate, femeia trebuia să plece, luându-și cu ea și copilul. Spre deosebire de cazul lui Wendy, pe Helen nu au invitat-o părinții să se întoarcă la ei, nici nu i-au oferit prea mult sprijin moral și material.

Copleșită la început de disperare și chinuită de singurătate, Helen a reușit în cele din urmă să reia studiile de colegiu, cu program redus, și să-și obțină diploma. Cu toate acestea, pentru un timp a fost nevoită să se resemneze la „munci femeiești" de nivel inferior, până a reușit să găsească un post în publicistică, iar la data convorbirii cu Hancock devenise o redactoră de succes. Cercetătoarea o descrie ca pe o persoană cu maniere tăioase, sarcastice, tinzând spre spiritele sardonice. Totuși, cumpetența ei de suprafață camufla atitudinile de deznădejde și ură de sine însăși care îi rămăseseră de la sfârșitul căsniciei și de pe urma cărora nu-și mai revenise niciodată. Se simțea prizoniera unei vieți care era „goală și aridă". În loc de a căuta să-și determine viitorul, continua să plutească „în derivă spre infinit". A încheiat cu cuvintele: „Mă întrebați cum a fost viața mea adultă? Un vid, asta a fost. La treizeci și cinci de ani, eram un cadavru. Iar acum am aproape cincizeci și nu pot nici măcar să dau socoteală pentru cei cincisprezece ani care au trecut. Mi-am crescut copilul, dar mi-am pierdut simțul timpului."[8]

O femeie rezonabil de mulțumită și împlinită, o alta însingurată și acrită: povești destul de banale, amândouă, deși în ambele cazuri îmbibate cu suferințe considerabile. Ce ne spun ele despre dragoste, întrucât dragostea nu reprezintă o temă dominantă în nici una dintre cele două narațiuni? Ar fi ușor de spus, și imposibil de contestat, că pentru ambele femei căsnicia a fost o capcană, deși o capcană în care fiecare s-a avântat de bunăvoie. Wendy și-a putut reveni de pe urma pierderii soțului, câtă vreme Helen nu a putut-o face, fiind îngenuncheată de forța opresivă a împrejurărilor cu care se confruntă atât de des femeile singure. Amândouă s-au căsătorit din dragoste – Wendy de două ori – dar fiecare, fără a-și da seama pe deplin, s-a măritat atât pentru a-și afirma independența, cât și ca mijloc de a-și făuri o identitate de sine clar definită. Cine știe dacă Wendy și-ar mai putea ține eficient viața în mâini, dacă al doilea soț al ei ar părăsi-o?

Asemenea majorității femeilor interviewate de Hancock, amândouă au căutat să scape de viețile pe care le trăiseră mamele lor, pe care le identificau cu gospodăria constrânsă. Procesul a fost tensionat, fiindcă fiecare încerca să se distanțeze de mama ei, fără a respinge feminitatea. Nu avem de-a face

cu perpetuarea unor atitudini care asociază dragostea și căsnicia într-o „stare finală"; dar nu este nici o încercare de a intra pur și simplu într-o lume masculină, prin adoptarea unor valori instrumentale. Aceste femei, la fel ca și celelalte portretizate în cartea lui Hancock, sunt în cel mai real sens niște pioniere care înaintează peste un teritoriu necunoscut, consemnând transferuri ale identității de sine în timp ce se confruntă și sunt confruntate cu schimbări în natura căsniciei, a familiei și a muncii.

Paradoxul este acela că mariajul e folosit ca un mijloc de a obține o anumită proporție de autonomie. Dragostea romantică, am sugerat anterior, este o loterie cu viitorul, o orientare spre controlul timpului viitor din partea femeilor care au devenit specialiste în problemele intimității (așa cum a ajuns termenul să fie înțeles în prezent). În perioadele de început ale evoluției moderne, pentru multe femei a existat o legătură aproape inevitabilă între dragoste și căsătorie. Însă chiar și atunci, lăsând la o parte intervențiile scriitoarelor feministe vizionare, femeile explorau *de facto* alte căi. Separația dintre căsnicie și rădăcinile ei tradiționale din factorii „externi" s-a impus mult mai puternic asupra femeilor decât asupra bărbaților, care puteau găsi în însurătoare și familie mai ales un refugiu din individualismul economic. Pentru bărbați, colonizarea viitorului în termenii unei cariere economice anticipate tindea să înlăture recunoașterea formei paralele, dar foarte diferite la nivel substanțial, de colonizare a timpului oferită de către dragostea romantică. Pentru ei, la suprafață cel puțin, dragostea a rămas mai apropiată de *amour passion*.

Pentru Wendy și Helen, căsnicia era deja contradictorie când au început-o, dar se afla de asemenea pe punctul de a fi infiltrată cu o reflexivitate de nivel mai înalt. Încă nu fusese desprinsă din ancorajele sale „externe" și le furniza femeilor un statut distinct de soții și mame. Totuși, încă din prima parte a vieții lor, deja nu se punea numai problema de a-și „găsi un bărbat", ci era vorba de sarcini și preocupări cu totul diferite de cele ale generației mamelor lor. Femeile ca Wendy și Helen au ajutat la pregătirea drumului pentru o restructurare a vieții intime dincolo de care se află toată ponderea schimbărilor discutate în Capitolul 1. Dacă fetele adolescente nu vor-

besc prea mult despre căsătorie, acest lucru se întâmplă nu fiindcă ar fi realizat o tranziție reușită spre un viitor non-casnic, ci pentru că ele participă și contribuie la o reorganizare majoră a ceea ce este de fapt căsnicia, precum și celelalte forme ale legăturilor personale strânse. Vorbesc mai degrabă despre relații decât despre căsătorie ca atare și au tot dreptul s-o facă.

Termenul de „relație", însemnând o legătură emoțională strânsă și continuă cu altcineva, nu a intrat decât recent în uzul general. Ca să fie clar în ce constă miza, putem introduce termenul de *relație pură* cu referire la acest fenomen.[9] O relație pură nu are nimic de-a face cu puritatea sexuală și este un concept limitativ, mai degrabă decât unul strict descriptiv. Se referă la o situație unde relația socială a fost inițiată numai pentru ea însăși, pentru ceea ce poate obține fiecare persoană dintr-o asociere susținută cu cealaltă, și se continuă numai în măsura în care amândoi partenerii consideră că le aduce suficiente satisfacții pentru ca fiecare s-o mențină. Pentru cea mai mare parte a populației „normale" din punct de vedere sexual, dragostea obișnuia să fie legată de sexualitate prin intermediul căsătoriei; acum, însă, cele două se leagă tot mai mult între ele prin relația pură. Căsătoria – pentru mulți indivizi, dar în nici un caz pentru toate categoriile populației – s-a orientat tot mai mult spre forma de relație pură, cu numeroase consecințe implicite. Relația pură, repet, face parte dintr-o restructurare generică a intimității. Ea apare și în alte contexte ale sexualității, pe lângă căsătoria heterosexuală; este paralelă, în unele moduri legate cauzal, cu evoluția sexualității plastice. Complexul dragostei romantice a ajutat la deschiderea unui drum spre formarea relațiilor pure din domeniul sexualității, dar între timp a ajuns să fie slăbită chiar de unele dintre influențele la a căror creare a contribuit.

Femei, bărbați, dragoste romantică

Până acum, am vorbit mai mult despre femei. Dar, dacă acest complex al dragostei romantice a fost elaborat – și de asemenea, ulterior, parțial dizolvat – în primul rând de femei, ce s-a întâmplat cu bărbații? Au rămas bărbații neatinși de schimbările la a căror apariție au contribuit femeile, cu excep-

ția rolului lor de apărători reacționari ai unor privilegii împământenite? Faptul că bărbații participă și ei la experimentele cotidiene descrise în această carte este de la sine înțeles. Consider însă că s-ar justifica prezentarea unei interpretări asupra transmutației dragostei romantice care în mare măsură îi exclude pe bărbați. Bărbații sunt cei care rămân în urmă, pe parcursul tradițiilor ce se produc în prezent – și, într-un anumit sens, au făcut-o încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. În cultura apuseană cel puțin, aceasta e prima perioadă în care bărbații constată că *sunt* bărbați, altfel spus, că posedă o „masculinitate" problematică. Pe vremuri, bărbații presupuneau că activitățile lor constituiau „istoria", câtă vreme femeile existau aproape în afara timpului, făcând ceea ce făcuseră dintotdeauna.

Bărbații, asemenea femeilor, se îndrăgostesc și au făcut-o de când e lumea lume. De asemenea în ultimele două secole, au fost influențați de dezvoltarea idealurilor dragostei romantice, dar într-un mod diferit de cel propriu femeilor. Acei bărbați care s-au aflat prea mult sub înrâurirea unor asemenea noțiuni despre dragoste au fost izolați față de majoritate ca fiind „romantici", într-un sens particular al cuvântului. Se spune despre ei că sunt niște visători fanteziști, care au cedat în fața puterii femeilor. Asemenea bărbați au abandonat diviziunea între femeile neîntinate și cele impure, care ocupa un loc atât de central în sexualitatea masculină. Totuși, nici romanticul nu le tratează pe femei ca pe niște egale cu el. Este fascinat de o anumită femeie (sau de mai multe femei pe rând) și ar fi gata să-și construiască viața în jurul ei; dar această cedare nu e un gest de egalitate. Bărbatul nu participă cu adevărat la explorarea emergentă a intimității, ci este mai mult un nostalgic al vremurilor apuse. În această situație, romanticul nu e un individ care a înțeles intuitiv natura dragostei ca mod de a-și organiza viața personală în relație cu colonizarea timpului viitor și construirea identității de sine.

Pentru majoritatea bărbaților, dragostea romantică se situează într-o relație de tensiune cu imperativele seducției. Această observație înseamnă mai mult decât simplul fapt că retorica dragostei romantice este la ordinea zilei pentru veșnicii îndrăgostiți. Încă de la începuturile transformărilor care

au afectat căsnicia și viața personală, bărbații în genere s-au autoexclus din domeniul în curs de dezvoltare al intimității. Legăturile dintre dragostea romantică și intimitate au fost suprimate, iar actul îndrăgostirii a rămas strâns legat de factorul accesului: accesul la femei a căror virtute sau reputație a fost protejată până când, într-un târziu, uniunea a fost consacrată prin căsătorie. Bărbații au tins să fie „specialiști în dragoste" numai din punct de vedere al tehnicilor de seducție sau cucerire.

Dintotdeauna a existat o prăpastie între sexe, sub aspectul experienței, al creșterii și educației. „Femeile astea imposibile! Cum ne mai joacă pe degete! A avut dreptate poetul: nu poți trăi nici cu ele, nici fără ele!" (Aristofan). În secolul al XIX-lea, însă, din motive pe care le-am discutat deja, femeile au devenit opace față de bărbați într-un mod nou. Au ajuns să fie misterioase, după cum susține Foucault, prin înseși discursurile care căutau să le cunoască, făcând din sexualitatea feminină o „problemă" și tratându-le bolile ca pe niște forme de descalificare socială cu originea în niște adâncuri tenebroase. Dar au devenit de asemenea enigmatice și în virtutea înseși schimbărilor la a căror introducere au contribuit.

Ce vor bărbații? Într-un sens, răspunsul a fost clar și înțeles de ambele sexe de la începutul secolului al XIX-lea încoace. Bărbații doresc prestigiul printre alți bărbați, conferit de compensațiile materiale și conjugat cu ritualurile solidarității masculine. Aici, însă, sexul masculin a descifrat greșit o tendință esențială din traiectoria dezvoltării modernității. Pentru bărbați, identitatea de sine era căutată în muncă, ei nereușind să înțeleagă – în general, după cum trebuie să adăugăm întotdeauna – că proiectul reflexiv al sinelui implică o reconstrucție emoțională a trecutului în scopul de a proiecta o narațiune coerentă spre viitor. Subconștienta lor dependență emoțională de femei constituia misterul căruia îi căutau răspunsul în femeile însele; iar căutarea identității de sine s-a camuflat în interiorul acestei dependențe nerecunoscute. Ceea ce doreau bărbații era un lucru pe care femeile, în parte, îl realizaseră deja; nu e de mirare că scriitorii de sex masculin, inclusiv povestitorul „Vieții mele secrete", au devenit obsedați de secretul pe care numai femeile puteau să-l dezvăluie, dar pe care acu-

mularea de cuceriri amoroase nu reușea nicidecum să-l descifreze.

Dragoste romantică, dragoste confluentă

În perioada actuală, idealurile dragostei romantice tind să se fragmenteze sub presiunea emancipării și autonomiei sexuale feminine. Ciocnirea dintre complexul dragostei romantice și relația pură ia diverse forme, fiecare tinzând să se expună tot mai mult în văzul publicului ca rezultat al unei reflexivități instituționale crescânde. Dragostea romantică depinde de identificarea proiectoare, iar identificarea proiectoare depinde de *amour passion*, ca mijloc prin care partenerii de perspectivă ajung să fie atrași, apoi legați, unul de altul. Aici, proiecția creează un sentiment de întregire reciprocă, întărit fără îndoială de diferențele stabilite între masculinitate și feminitate, definite fiecare în termenii unei antiteze. Trăsăturile celuilalt sunt „cunoscute" într-un sens oarecum intuitiv. Totuși, în alte privințe, identificarea proiectoare intervine transversal prin dezvoltarea unei relații a cărei continuare depinde de intimitate. Deschiderea față de celălalt, condiție a stării pe care o voi intitula *dragoste confluentă*, reprezintă din unele puncte de vedere tocmai opusul identificării proiectoare, chiar dacă uneori calea spre ea e stabilită de o asemenea identificare.

Dragostea confluentă este activă, contingentă și, prin urmare, contrară calităților de „veșnicie" și „unicitate" ale complexului iubirii romantice. „Societatea despărțirilor și a divorțurilor" din zilele noastre apare aici mai degrabă ca un efect al apariției dragostei confluente, decât ca o cauză a acesteia. Cu cât dragostea confluentă se consolidează mai mult ca posibilitate reală, cu atât scade în importanță găsirea unei „persoane deosebite" și contează tot mai tare „relația deosebită".

În contrast cu dragostea confluentă, dragostea romantică a fost întotdeauna dezechilibrată din punct de vedere al celor două sexe, ca rezultat al influențelor deja discutate. Dragostea romantică a avut mult timp o trăsătură egalitaristă, intrinsecă ideii că o relație poate deriva din implicarea emoțională a două persoane, mai curând decât din criteriile sociale externe. *De facto*, însă, dragostea romantică este complet subiectivă în termenii puterii. Căci visele de dragoste romantică ale femei-

lor au dus mult prea des la crunte subjugări casnice. Dragostea confluentă presupune egalitatea în relațiile de dăruire și primire emoțională, cu atât mai mult cu cât orice legătură amoroasă particulară se aproximează îndeaproape cu prototipul relației pure. Aici, dragostea se dezvoltă numai în măsura în care fiecare partener e pregătit să-i dezvăluie celuilalt propriile sale îngrijorări și necesități, devenind astfel vulnerabil în fața celuilalt. Dependența emoțională mascată a bărbaților le-a inhibat bunăvoința și capacitatea de a deveni vulnerabili în acest mod. Ethosul dragostei romantice a susținut în oarecare măsură această orientare, în sensul în care omul dezirabil a fost adesea reprezentat ca fiind rece și inabordabil. Totuși, întrucât o asemenea dragoste dizolvă caracteristicile respective, care se relevă ca un paravan, e clar că este prezentă recunoașterea vulnerabilității emoționale masculine.

Dragostea romantică e sexuală, dar se înscrie în afara contextului de *ars erotica*. Satisfacția sexuală și fericirea, mai ales sub forma fantezistă a romantismului, sunt presupuse a fi garantate de însăși forța erotică pe care o provoacă dragostea romantică. Dragostea confluentă introduce pentru prima oară *ars erotica* în miezul relației conjugale și face din realizarea plăcerii sexuale reciproce un element-cheie pentru susținerea sau dizolvarea relației. Cultivarea talentelor sexuale, capacitatea de a dărui și de a atinge satisfacția sexuală, din partea ambelor sexe, încep să se organizeze reflexiv prin intermediul unei multitudini de surse ale informațiilor, sfaturilor și instructajelor sexuale.

În culturile non-occidentale, așa cum am menționat mai înainte, *ars erotica* era de obicei o specialitate a femeilor și se limita aproape întotdeauna la grupuri specifice; artele erotice erau cultivate de concubine, prostituate sau membrele comunităților religioase minoritare. Dragostea confluentă evoluează ca ideal într-o societate unde aproape toată lumea are șansa de a se împlini pe plan sexual; și presupune dispariția schismei dintre femeile „respectabile" și acelea care, într-un fel sau altul, rămân în afara sferei de viață socială ortodoxă. Spre deosebire de dragostea romantică, dragostea confluentă nu e neapărat monogamă, în sensul exclusivității sexuale. Ceea ce ține unită relația pură este acceptarea din partea fiecărui par-

tener, „până la noi dispoziții", a faptului că fiecare are destule de câștigat din relație pentru ca prelungirea acesteia să merite. Aici, exclusivitatea sexuală își joacă rolul în relație proporțional cu ceea ce partenerii consideră în comun că e dezirabil sau esențial.

E cazul să consemnăm un alt contrast foarte important dintre dragostea romantică și cea confluentă: asemenea relației pure în general, dragostea confluentă nu are nici o conexiune concretă cu heterosexualitatea. Ideile romantice s-au prelungit și asupra dragostei homosexuale și au avut o anumită influență asupra distincțiilor între feminitate și masculinitate care s-au dezvoltat printre partenerii de același sex. Am arătat deja că dragostea romantică deține trăsături care tind să treacă peste diferențele sexuale. Cu toate acestea, complexul dragostei romantice s-a orientat în mod clar mai ales spre cuplul heterosexual. Dragostea confluentă, deși nu neapărat androgină și încă structurată, poate, în jurul diferențelor, presupune un model de relație pură în care cunoașterea trăsăturilor celuilalt ocupă un loc central. Este o versiune a dragostei în care sexualitatea persoanei e singurul factor ce trebuie clarificat în cadrul relației.

Doresc să las deoparte pentru moment măsura în care dragostea confluentă face parte din relațiile sexuale ale zilelor noastre. Căci există și alte aspecte și implicații ale relației pure, precum și asocierea ei cu identitatea de sine și autonomia personală, pe care trebuie să le discutăm în primul rând. Într-o asemenea discuție, mă voi ghida destul de frecvent – deși în spirit critic – cu ajutorul lucrărilor terapeutice și al manualelor de auto-ajutorare. Nu fiindcă ele conțin explicații corecte ale schimbărilor ce afectează viața personală: majoritatea sunt, în orice caz, niște cărți esențialmente practice. Mai degrabă, acestea sunt expresii ale proceselor de reflexivitate pe care le analizează și le ajută să se formuleze. Multe au de asemenea și un caracter de emancipare: indică schimbări care i-ar putea elibera pe indivizi de influențele care le blochează dezvoltarea autonomă. Sunt texte ale vremurilor noastre, într-un sens comparabil cu acela al manualelor medievale de bune maniere analizate de Norbert Elias, sau cărțile de etichetă utilizate de Erving Goffman în studiile sale despre ordinea interacțiunii.

NOTE

1. Sharon Thompson: „Căutarea zilei de mâine – sau – Feminismul și reconstruirea romanței adolescentine", în Carole S. Vance: *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality* („Plăcere și pericol – Explorare a sexualității feminine"), Londra: Pandora, 1989.
2. Ibid., pag. 350.
3. Ibid., pag. 351.
4. Ibid., pag. 351.
5. Citat în ibid., pag. 361.
6. Ibid., pag. 360.
7. Ibid., pag. 356.
8. Toate citatele sunt extrase din Emily Hancock: *The Girl Within* („Fata dinăuntru"), Londra: Pandora, 1990.
9. Anthony Giddens: *Modernity and Self-Identity* („Modernitate și identitate de sine"), Cambridge: Polity Press, 1991.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 5

Dragostea, sexul și alte vicii

„M-am uitat în corsajul unei femei când pregăteam sandvișuri la misiunea religioasă...“ „Am încercat să agăț altă pacientă care stătea la coadă la clinica de boli dermato-venerice...“ „M-am culcat cu cel mai bun prieten al iubitului meu, când el era plecat din oraș...“ Indiscreții mărturisite în intimitatea confesionalului catolic? Nu, toate acestea sunt declarații publice făcute la o întrunire a societății *Sex Addicts Anonymous* (Obsedații Sexual Anonimi) – S.A.A.[1] a derivat din societatea *Alcoholics Anonymous* (Alcoolici Anonimi) pentru tratarea alcoolismului și e modelată direct după A.A.[2] Organizațiile S.A.A. au adoptat metoda de restabilire în „doisprezece pași“ aplicată de Alcoolicii Anonimi, conform căreia indivizii convin în primul rând să accepte că se află sub dominația unor impulsuri pe care nu au putere să le controleze. Primul pas din „Marea Carte“ a Alcoolicilor Anonimi spune: „Am recunoscut că nu avem putere asupra alcoolului – că viețile noastre au devenit neguvernabile.“ Membrilor S.A.A. li se cere să înceapă cu aceeași mărturisire și, în continuare, înaintează spre învingerea subjugării lor față de nevoile sexuale.

Într-o interesantă – și semnificativă – inversare a tendințelor comentate de Foucault, preopinenții asociației S.A.A., care în majoritate nu fac parte din personalul medical, au căutat să-și trateze pe cale medicală obsesiile sexuale. „Afecțiunea“, propun ei, ar trebui să fie înscrisă în manualele de diagnostice ca „dezordine de dorință sexuală hiperactivă“. Noțiunea poate părea trasă de păr, cu atât mai mult cu cât se susține că afectează o foarte substanțială proporție a populației. Totuși, același lucru este valabil și pentru viciul alcoolului, care conform unor estimații afectează nu mai puțin de un sfert din totalul adulților americani. A trecut mult timp până când alcoolismul a fost acceptat oficial în cercurile medicale ca dependență patologică, deși are o bază fiziologică foarte clar definită.

Viciul sexual poate părea la prima vedere doar o excentricitate printre altele – sau, poate, un nou mod de a exploata o populație naivă, întrucât o categorie psihiatrică recunoscută

poate ajuta părțile interesate să se califice pentru finanțare medicală, să genereze sprijin pentru cercetări și să se prezinte ca o nouă generație de experți. Dar aici e vorba de mai mult decât ar sugera o asemenea optică, atât în zona concretă a activității sexuale, cât și la un nivel mult mai larg. Sexul nu este decât unul dintr-o întreagă proliferare de vicii recunoscute în ultimii câțiva ani. E posibil să devii dependent, printre altele, de droguri, alimente, muncă, fumat, cumpărături, gimnastică, jocuri de noroc – și, în afara componentei sexuale concrete, de dragoste și relații.[3] De ce s-a ajuns să se discute pe o scară atât de largă despre dependențe, în perioada relativ scurtă a ultimilor ani? Pentru a răspunde la această întrebare, care are legătură cu multe dintre argumentele mele din întreaga carte, trebuie să examinăm problema dependenței sexuale și să analizăm în ce sens (dacă există vreunul) acesta e un fenomen real, mai degrabă decât doar o noutate terapeutică superficială.

Sex și dorință

„Femeile vor dragoste, bărbații vor sex." Dacă acest stereotip grosolan ar fi adevărat, atunci nici nu s-ar mai pune problema dependenței sexuale. Apetitul bărbaților după sex, cu cât mai multe partenere posibil, nu ar fi decât o caracteristică definitorie a masculinității lor. Dorința de dragoste a femeilor ar depăși orice propensiune spre sex, care ar deveni doar prețul pentru a dobândi compensațiile de a iubi și a fi iubite.

Și totuși, această veche și venerabilă observație, cel puțin în lumea zilelor noastre, poate fi întoarsă pe dos. Vor femeile sex? Da, pentru prima oară, femeile la nivel colectiv, mai degrabă decât ca specialiste într-o *ars erotica*, pot căuta plăcerea sexuală ca parte componentă fundamentală a vieților și relațiilor lor. Vor bărbații dragoste? Cu siguranță, în pofida aparențelor contrare – poate chiar mai mult decât majoritatea femeilor, deși în moduri care încă mai rămân de cercetat. Căci poziția bărbaților în domeniul public a fost obținută cu prețul excluderii lor din transformarea intimității.

Să vedem, deci, unde ajungem dacă răsturnăm zicala. Voi începe prin a urmări tribulațiile lui Gerri, o tânără care a luat

legătura cu grupul S.A.A. din zona orașului Minneapolis și a început să participe la un proiect de cercetare a dependenței sexuale feminine realizat de Charlotte Kasl.[4] Înainte de a fi intrat în S.A.A. – iar după aceea, în accese intermitente – Gerri a dus o viață la fel de schizofrenică precum a oricărui bărbat care ar putea să amestece probitatea activităților profesionale cu urmărirea calculată a cuceririlor sexuale în zona separată de muncă din viața sa. În timpul zilei, lucra ca profesoară-asistentă la o școală. Seara, urma uneori alte cursuri, dar și frecventa baruri ale celibatarilor și, în lunile anterioare afilierii la S.A.A., își crease legături sexuale cu patru bărbați simultan, fără ca vreunul să știe despre existența celorlalți. A ajuns la o criză a vieții sale când a constatat că, în pofida faptului că-și luă măsuri de prevedere mai stricte decât înainte, contractase o boală venerică (pentru a douăsprezecea oară în viața ei). Pentru a le da de urmă celorlalți care se putuseră contamina, trebuia să contacteze nu mai puțin de paisprezece bărbați cu care avusese relații sexuale pe perioade scurte.

Nu s-a putut îndura s-o facă, parțial fiindcă nu suporta rușinea de a da telefoanele necesare, dar și pentru că se temea ca bărbații cu care avea legături regulate să nu-i descopere duplicitatea față de ei. Gerri a aflat pentru prima oară despre noțiunea de dependență sexuală când a găsit un articol pe acest subiect în ziarul local, menționând clinica pentru dependență sexuală a unui spital. I-a trecut prin minte gândul de a se duce la clinică, dar în schimb s-a dus în vizită la unul dintre amanții ei și a petrecut noaptea făcând sex cu el. Nu a contactat clinica decât peste câteva zile, după încă un episod sexual. Gerri și sora ei au mers la un bar, unde au agățat doi bărbați. În timp ce mergea spre casă cu unul dintre ei, a avut un accident de mașină. În continuare, Gerri relatează:

> *Când am ajuns acasă, eram în stare de șoc. Însă chiar și așa, voiam să facem sex. De obicei, cu sexul, pot face să-mi treacă orice, dar în seara aceea n-am reușit. În timpul actului, mă simțeam ca moartă și mi-era rău de la stomac. Am fost ușurată când tipul a plecat acasă, mai târziu. Nu mă interesa să-l mai văd, dar a doua zi, când nu m-a căutat, m-am simțit lovită în amorul propriu. Sunt mândră când îi fac pe bărbați să alerge după mine.*[5]

Gerri simțea că viața ei scăpase de sub control și se gândea adeseori la sinucidere. A încercat să evite întâlnirile sexuale timp de câteva luni, după ce s-a înscris în grupul S.A.A., unde fusese trimisă de la clinică. În acea perioadă, a fost arestată pentru fraudă de asistență socială: autoritățile au acuzat-o că, înainte de a se angaja la școală, obținuse ajutoare de șomaj la care nu avea dreptul. Acuzația era dubioasă, iar Gerri a devenit un fel de *cause célèbre* locală, primind sprijinul câtorva organizații pentru drepturile femeilor.

În instanță, au apărut la bară înaintea ei alte câteva femei acuzate de delicte similare, care și-au recunoscut toate vinovăția; Gerri, însă, a pledat nevinovată și în cele din urmă s-a renunțat la acuzarea contra ei. În continuare, Gerri a devenit o membră proeminentă a unei organizații care contesta cazurile de penalizare a femeilor ce încasaseră ajutoare sociale în condiții îndoielnice. Spunea că a ajuns să vadă „cât de înjosite sunt femeile și ce sentințe aspre primesc pentru că încearcă să supraviețuiască". Luptând pentru drepturile lor, „îmi puteam simți desfășurându-se propriul meu scop în viață". Anterior, a spus ea, „sexul era o cale de a obține putere (...) singura cale pe care o cunoșteam".[6] A început o nouă relație cu un bărbat, s-a mutat la el și s-a străduit să nu se mai încurce sexual cu alții.

Oare Gerri acționa în același spirit ca un lung șir de seducători bărbați, încercând să deguste o viață sexuală cât de variată se putea? Răspunsul, cred, este un „da" categoric. Gerri era angajată într-un soi de misiune, prin folosirea sexualității, care nu poate fi descrisă decât ca o căutare frustrată a propriei identități; această întreprindere nu era totuna cu romanța-căutare convențională. Gerri urmărea activ bărbații, fără să se rezume doar la a sta acasă, așteptându-i s-o caute. Respectul ei de sine însăși era asociat cu victoriile sexuale, inclusiv capacitatea de a obține ca și a dărui plăcerea sexuală; și ținea un război al bărbaților pe care îi „cucerise".

Totuși, povestea lui Gerri are și o tonalitate disperată, tragică, observată uneori și la experiențele masculine de gen paralel, unde însă e mai puțin evidentă. Se prea poate să existe în zilele noastre unele femei care, fără a-și crea prea multe probleme psihologice, adoptă o atitudine apropiată de cea

masculină tradițională față de sexualitate ca dinamică de organizare a propriei lor conduite sexuale. Dar, dacă există asemenea femei, Gerri nu era în nici un caz una dintre ele, căci comportamentul ei o implica în mari suferințe. A reieșit că amândoi părinții săi fuseseră alcoolici, iar tatăl ei combina alcoolismul cu o tendință spre crize violente de furie, care adesea se îndreptau asupra copiilor săi. Le molestase sexual pe toate cele patru fiice din familie; Gerri a învățat să fie „drăguță" cu el – cu alte cuvinte, să-i accepte avansurile sexuale – pentru a se proteja pe sine însăși și pe surorile ei de posibilele bătăi. Cu o ocazie, și-a reclamat tatăl la oficiul local pentru ocrotirea copiilor. Când un asistent social a vizitat familia, tatăl ei l-a putut convinge că nu se întâmpla nimic în neregulă; dar, ulterior, tatăl și-a descărcat furia pe ea, iar Gerri nu a mai îndrăznit să se plângă în public.

Gerri „dorea sex": încerca să integreze o deschidere spre noi experiențe sexuale alături de celelalte exigențe din viața ei. A învățat de timpuriu că sexul îi conferea o anume măsură de control într-o lume asupra căreia reala ei influență era limitată și problematică. Gerri simțea că avea o viață complet neautentică și într-adevăr așa era: se comporta efectiv ca un bărbat aventurier pe plan sexual, fără sprijinul material sau acceptarea normativă generalizată pe care majoritatea bărbaților de acest gen le pot considera de obicei garantate. Putea să lege relații cu bărbații și să caute activ noi parteneri sexuali, dar nu era gata să continue contactul sexual dincolo de un anumit punct, în modul în care ar putea-o face bărbatul. Mulți bărbați, poate majoritatea, continuă să considere că e nepotrivit și amenințător ca femeile să se comporte așa cum se întâmplă de obicei în sens invers. Nevoia de aprobare sexuală permanentă devenise o parte a caracterului lui Gerri, dar trebuia să caute o asemenea satisfacție în mediile sociale pe care le controlau bărbații.

Natura dependenței

Înainte de a hotărî dacă este sau nu rezonabil să vorbim despre comportamentul lui Gerri ca despre o dependență sexuală, permiteți-mi să revin la un plan mai general și să analizez ce ar putea să însemne ideea de dependență. Noțiunea

de dependență a fost inițial asociată numai cu dependența chimică, de alcool, medicamente sau droguri de diverse feluri. Odată ce a fost acceptată în sfera medicală, ideea a primit o definiție de patologie fizică: în acest sens, dependența se referă la o stare a organismului. Un asemenea concept, însă, ascunde faptul că dependența se exprimă printr-un comportament obsesiv. Chiar și în cazul dependenței chimice, viciul e măsurat *de facto* în termenii consecințelor pe care le are obiceiul asupra controlului unui individ peste viața sa, plus ai dificultăților de a renunța la acest obicei.

Întreaga viață socială este rutinată în proporție substanțială: avem moduri regulate de activitate, pe care le repetăm de la o zi la alta și care dau formă vieților noastre individuale, reproducând totodată instituțiile mai ample la care contribuie conduita noastră. Dar rutinele de acest fel nu sunt unitare. Craig Nakken operează o serie de distincții utile între sistemele de acțiune, obiceiuri, obsesii și dependențe.[7] Un sistem nu este decât o rutină care ne ajută să ne ordonăm viața zilnică, dar pe care individul o poate modifica la nevoie. Astfel, cineva poate să scoată câinele la plimbare aproape în fiecare dimineață, dar în caz de necesitate o poate face în schimb seara. Un obicei este o formă de comportament repetitiv care creează obligații psihologice mai strânse decât un sistem; este necesar un efort clar de voință pentru a-l modifica sau stopa. Activitățile obișnuite sunt descrise adeseori cu cuvântul „întotdeauna" – „Întotdeauna iau cina la ora opt seara."

O obsesie este o formă de comportament pe care individul o găsește foarte dificil sau imposibil de oprit numai prin eforturi de voință și a cărei punere în aplicare produce o descărcare de tensiune. De obicei, obsesiile iau forma unor ritualuri personale stereotipizate, ca în cazul indivizilor care trebuie să se spele de patruzeci, cincizeci de ori pe zi ca să se simtă curați. Comportamentul obsesiv e asociat cu o pierdere a controlului asupra sinelui; individul poate desfășura acțiunile rituale într-un fel de stare ca de transă. Neangajarea în ele provoacă un acces de anxietate.

Dependențele sunt obsesive, dar nu constituie niște ritualuri minore; ele colorează zone întinse din viața individului. O dependență include toate aspectele comportamentale

menționate mai sus, plus multe altele. Poate fi definită ca un obicei sistematizat în care individul se angajează obsesiv, iar încetarea sa generează o anxietate insuportabilă. Dependențele îi oferă individului o sursă de consolare, liniștind anxietatea, dar această experiență este întotdeauna mai mult sau mai puțin pasageră.[8] Dependențele sunt în esență narcotizante, dar efectul lor chimic, dacă există, nu reprezintă un element esențial din experiența dependenței.

Unele dintre caracteristicile specifice ale dependențelor sunt următoarele:

1. „Extazul" (în original *high*). Extazul este starea pe care o urmăresc indivizii atunci când caută, conform termenilor lui Erving Goffman, locul unde are loc acțiunea[9] – o experiență desprinsă de banalitate, de caracteristicile prozaice ale vieții cotidiene. Este un sentiment momentan de însuflețire, de care persoana se bucură atunci când i se produce o senzație „specială" – un moment de eliberare. Uneori, deși nu întotdeauna, extazul prilejuiește, pe lângă sentimentul de relaxare, și o stare de triumf. Înaintea unui proces de dependență, extazul e o experiență intrinsec bogată în compensații. Dar, odată ce s-a stabilit sistemul de dependență, elementul de ușurare predomină asupra caracteristicilor inerente ale senzațiilor implicate.

2. „Remediul" (în original *fix*, folosit și cu sensul de „doză"). Când persoana a devenit dependentă de o anumită experiență sau formă de comportament, acțiunea de a atinge extazul se transpune în nevoia unui remediu. Remediul risipește anxietatea și îl introduce pe individ în faza narcotizantă a dependenței. Remediul este necesar din punct de vedere psihic dar, mai devreme sau mai târziu, e urmat de depresie și senzații de gol interior; iar ciclul se reia de la început.

3. Atât extazul, cât și remediul sunt forme ale „suspensiei" (în original *time out*). Preocupările obișnuite ale individului se suspendă temporar și par îndepărtate; cum s-ar spune, persoana trece în „altă lume" și își poate privi activitățile uzuale cu un amuzament cinic, sau chiar dispreț. Totuși, aceste sentimente sunt supuse adesea unor răsturnări bruște și se pot transforma în dezgust față de sistemul dependenței. O asemenea nemulțumire ia de obicei forma disperării că dependența

nu poate fi controlată; este un fenomen care se întâmplă în pofida „bunelor intenții" ale individului.

4. Experiența dependenței constă într-o renunțare la sine, un abandon temporar al acelei preocupări reflexive față de protecția identității de sine caracteristică în mod generic pentru majoritatea circumstanțelor vieții cotidiene. Unele forme de extaz – cele asociate cu trăirea religioasă, de exemplu – asociază în mod special experiența cu subjugarea sau pierderea eului. În cazul dependențelor, însă, asemenea senzații sunt în mod normal o componentă laică a sistemului comportamental; sentimentul de dislocare a sinelui este intrinsec senzației de ușurare a anxietății.

5. Sentimentul de pierdere a eului este succedat ulterior de senzații de rușine și remușcare. Dependențele nu sunt în mod normal forme stabile de comportament, dar tind să-și escaladeze importanța. Se poate produce un proces de feedback negativ, în care dependența crescândă de comportamentul vicios generează nu sentimente sporite de bine, ci panică și auto-distructivitate.

6. Experiența dependenței inspiră o senzație cu totul „specială" și într-adevăr așa și este, în sensul că, pe moment, nimic altceva nu o poate înlocui. Totuși, dependențele sunt adeseori echivalente la nivel funcțional, în termenii stării psihice a individului. O persoană se poate lupta să scape de o dependență, numai pentru a cădea pradă alteia, blocându-se într-un nou cerc vicios de comportament obsesiv. Poate conjuga două forme de comportament vicios, ca alcoolismul și fumatul, sau poate uneori să-l folosească temporar pe unul pentru a potoli poftele proprii celuilalt. Comportamentul vicios poate fi „stratificat" în conformația psihologică a individului, astfel încât obsesiile sau trăsăturile dependente mai neînsemnate să acopere dependența fundamentală. Faptul că viciile tind să fie interșanjabile în sens funcțional confirmă cu tărie concluzia că ele semnalează o incapacitate centrală de a face față anumitor genuri de anxietate.

7. Pierderea sinelui și autodezgustul caracteristice viciilor nu trebuie să se identifice neapărat cu indulgența. Toate dependențele sunt stări patologice ale auto-disciplinei, dar asemenea devieri pot evolua în două direcții – spre abandon,

sau spre crispare. Le putem vedea pe fiecare dintre aceste tendințe exprimându-se prin dependențe de mâncare, care pot lua forma supra-alimentației obsesive și/sau a dietei anorexice. Deși bulimia și anorexia par opuse, ele sunt două fețe ale aceleiași monede și coexistă frecvent ca propensiuni ale aceluiași individ.

Dependență, reflexivitate, autonomie de sine

În țările apusene, oamenii din diverse straturi ale societății consumă de mult timp atât alcool, cât și alte droguri. Dar nu sunt declarați vicioși. Până în secolul al XIX-lea, consumul regulat de alcool, de exemplu, nu era considerat o „problemă socială" decât în măsura în care ducea la tulburarea ordinii publice. Ideea că poți fi un om vicios datează cam de la jumătatea secolului al XIX-lea; întrebuințarea termenului nu s-a generalizat decât mai târziu și precede întrucâtva folosirea larg răspândită a termenului de alcoolism. Inventarea individului vicios este, conform terminologiei lui Foucault, un mecanism de control, o nouă rețea de „putere/cunoaștere". Totuși, ea marchează de asemenea un nou pas pe drumul spre apariția proiectului reflexiv al sinelui, care presupune atât emancipare, cât și constrângere. În fond, viciosul este un individ „netemperat", cuvânt care nu se asociază numai cu ordinea publică, ci și cu un refuz, o tacită tendință opusă acceptării propriei situații.

Dependența semnalează un mod aparte de control asupra unor părți din propria viață cotidiană – și, de asemenea, asupra sinelui. Importanța specifică a dependenței poate fi înțeleasă în modul următor. Viciul trebuie să fie privit în termenii unei societăți în care tradiția a fost reorganizată mai complet ca oricând în trecut, iar proiectul reflexiv al sinelui își asumă în mod corespunzător o importanță deosebită. Când zone mari din viața unei persoane nu mai sunt determinate de configurații și obiceiuri existente dinainte, individul e obligat în continuu să se orienteze printre variantele stilurilor de viață. Mai mult – iar acesta e un factor crucial – asemenea alegeri nu sunt doar niște aspecte „externe" sau marginale ale atitudinilor individului, ci stabilesc cine „este" individul. Cu alte

cuvinte, alegerile stilului de viață sunt părți constitutive din narațiunea reflexivă a sinelui.[10]

Faptul că alcoolismul a fost identificat ca o patologie fizică pentru un timp a îndreptat atenția în direcția opusă conexiunilor dintre dependență, alegerea stilului de viață și identitatea de sine. Promisiunea de emancipare pe care o conținea a fost blocată în măsura în care era perceput ca o boală asemenea tuturor celorlalte. Totuși, programul incipient al asociației Alcoolicii Anonimi recunoștea deja că vindecarea de dependență însemna asumarea unor schimbări profunde ale stilului de viață și o re-examinare a identității de sine. La fel ca în cazul psihoterapiei și al consultanței psihiatrice, participanții la întruniri găsesc acolo o atmosferă în care criticile sau judecățile sunt suspendate. Membrii sunt încurajați să-și dezvăluie cele mai intime preocupări și griji într-un mod deschis, fără teama de penibil sau de răspunsuri jignitoare. Leitmotivul acestor grupuri constă într-o rescriere a narațiunii sinelui.

Într-o ordine post-tradițională, narațiunea sinelui a continuat de fapt să fie reformulată, iar practicile stilului de viață au fost aliniate cu ea, dacă individul dorește să combine autonomia personală cu o senzație de securitate ontologică. Procesele de auto-actualizare, însă, sunt foarte des parțiale și restrânse. Prin urmare, nu e surprinzător că dependențele au în mod potențial o atât de largă gamă a naturii lor. Odată ce reflexivitatea instituțională pătrunde în virtualmente toate părțile vieții sociale cotidiene, aproape orice sistem sau obicei poate crea dependență. Ideea dependenței are foarte puțin sens într-o cultură tradițională, unde e normal să faci azi ceea ce ai făcut și ieri. Când tradiția are continuitate, iar un sistem social anume urmează o regulă de mult consacrată și în același timp autorizată ca justă și cuvenită, aceasta nu prea poate fi declarată o dependență; nici nu emite o declarație despre caracteristicile specifice ale eului. Indivizii nu au posibilitatea de a alege, dar în același timp nu au nici obligația de a se descoperi pe ei înșiși în acțiunile și obiceiurile lor.

Prin urmare, dependențele reprezintă un indicator negativ al gradului în care proiectul reflexiv al sinelui se transferă spre centrul scenei, în etapa târziu-modernă. Sunt moduri de comportament care intervin, uneori într-un mod foarte con-

secvent, asupra acestui proiect, dar refuză să se lase înhămate la el. În acest sens, toate sunt dăunătoare pentru individ și e ușor de înțeles de ce problema învingerii lor se profilează acum atât de predominant în literatura terapeutică de specialitate. Dependența este o incapacitate de a coloniza viitorul și, ca atare, contravine uneia dintre principalele preocupări cărora indivizii trebuie acum să le facă față în mod reflexiv.

Fiecare dependență constituie o reacție defensivă, precum și o evadare, o recunoaștere a lipsei de autonomie care aruncă o umbră peste competența sinelui.[11] În cazul obsesiilor minore, sentimentele de rușine pot fi limitate la auto-nemulțumiri moderate, o recunoaștere ironică a faptului că „se pare că am cam deprins năravul ăsta". În formele mai pronunțate de comportament obsesiv, este amenințată integritatea sinelui ca întreg. Normele sociale mai largi influențează foarte profund producerea sau nu a acestui fenomen. Dependențele care sunt concentrate în moduri socialmente acceptabile se recunosc mai greu ca atare, fie de către indivizii respectivi, fie de alții – până când, eventual, intervin anumite circumstanțe de criză. Acest lucru este adeseori valabil, așa cum voi arăta imediat, și în cazul sexului, ca și într-al muncii. Un maniac al muncii într-o slujbă de prestigiu poate lucra ani de zile fără a recunoaște pe deplin caracterul obsesiv al activității sale – fenomen frecvent în cazul bărbaților și, mai rar, într-al femeilor. Numai când intervin alte evenimente, devine aparentă latura defensivă a devotamentului – dacă, de exemplu, individul suferă o cedare psihică la pierderea funcției, sau dacă i se destramă căsnicia. Munca a însemnat totul pentru el, ca să ne exprimăm astfel, dar a constituit și o „suspensie", o experiență narcotică pe termen lung, tocind celelalte nevoi sau aspirații pe care individul nu și le poate administra în mod direct. S-a obișnuit, cum se spune, să se piardă cu regularitate în munca lui.

Implicații pentru sexualitate

În acest punct, putem reveni la problema dependenței sexuale. Unii ar putea tinde să dispute ideea că sexul poate deveni obsesiv în același sens cu munca. Căci nevoia de activitate sexuală regulată, ar putea obiecta anumite persoane, re-

prezintă un impuls fundamental, propriu tuturor adulților; în orice caz, din acest punct de vedere, aproape oricine e dependent de sex. Dar existența unei necesități nu guvernează și mijloacele de satisfacere a acesteia. Nevoia de mâncare e tot o pornire elementară, și totuși dependențele alimentare au devenit în zilele noastre foarte proeminente. Sexul este obsesiv, asemenea oricăror alte sisteme comportamentale, atunci când comportarea unei persoane e guvernată de căutarea continuă a unui remediu care, însă, duce cu persistență la sentimente de rușine și inadecvare. Dependența este un comportament opus liberei alegeri, în privința proiectului reflexiv al sinelui; această observație își păstrează valabilitatea și în cazul dependenței sexuale, pe lângă al celorlalte forme de comportament.

Sexualitatea obsesivă trebuie să fie înțeleasă pe fundalul circumstanțelor în care experiența sexuală a devenit mai disponibilă decât oricând în trecut și unde identitatea sexuală formează o parte centrală a narațiunii sinelui. Vor femeile sex? Sigur că da, dacă prin aceasta se înțelege exprimarea unei revendicări a autonomiei și împlinirii sexuale. Totuși, să ne gândim la enormitatea schimbărilor pe care le presupune această împrejurare. Oricine care crede că „ipoteza represivă" nu conține nici un germene de adevăr ar trebui să mediteze la faptul că, în urmă cu doar șaptezeci și cinci de ani, aproximativ, în Marea Britanie, fetele nemăritate care rămâneau gravide erau trimise cu miile în casele de corecție și spitalele de boli mintale. Legea Deficienței Mintale, promulgată în 1913, îndrituia autoritățile locale să certifice și să rețină pe termen nelimitat femeile gravide necăsătorite care erau sărace, fără adăpost sau doar „imorale". Întrucât circula pe scară largă ideea că sarcina nelegitimă era în sine un semn de handicap mintal, prevederile Legii puteau fi, și erau, aplicate pe o arie realmente foarte întinsă. Femeile nemăritate din medii mai înstărite care rămâneau gravide își puteau face uneori avorturi ilegale – după cum puteau și femeile mai sărace, însă punându-și viața într-un pericol considerabil – dar în rest deveneau efectiv niște paria. Se considera că ignoranța cu privire la sex și reproducere implica înapoiere mintală, deși era foarte larg răspândită. O femeie, născută în 1918 la Londra,

fiind intervievată în cadrul unui studiu istoric oral întreprins de Joy Melville, își amintește că mama ei îi șoptea la ureche, în fiecare seară înainte de a adormi, că nu trebuia să aibă relații sexuale înainte de nuntă, altfel ar fi înnebunit. Nu se întreba de ce erau închise în aziluri mamele nemăritate; își spunea doar atât: „Ei bine, așa le trebuie; au făcut sex și au înnebunit."[12]

Mai e de mirare că femeilor le e greu să înfrunte schimbările la a căror producere au contribuit? Caracterul obsesiv al comportamentului sexual, la fel ca în alte domenii, reprezintă o autonomie eșuată. Date fiind orientările sexuale existente dinainte, acest fapt are implicații diferite pentru majoritatea femeilor, în comparație cu majoritatea bărbaților. În zilele noastre, pentru ambele sexe, activitatea sexuală aduce cu sine promisiunea – sau amenințarea – intimității, fapt care în sine atinge principalele aspecte ale eului. Simțul precar al securității lui Gerri era strâns legat de nevoia ei repetitivă de a-și demonstra atractivitatea față de bărbați. Putea obține plăcerea sexuală în multe dintre întâlnirile ei dar – până la schimbările ulterioare din viața ei – se retrăgea din orice atașamente pe termen lung. S-ar putea spune că își internalizase un model masculin de sexualitate, legând experiența sexuală de o „căutare" întemeiată pe diversitate; dar, dintr-o combinație de motive sociale și psihologice, aceasta era o strategie distructivă. După cum comentează Kasl:

> *Foarte puține femei caută să aibă cât mai mulți parteneri sexuali posibil. Femeile cu dependență sexuală rămân captive într-un ciclu unde principala lor sursă de putere este cucerirea sexuală și își împlinesc nevoia de tandrețe și atingere prin intermediul actului sexual. La baza comportamentului sexual obsesiv al majorității femeilor stă dorința unei relații stabile.*[13]

Comportamentul sexual obsesiv al femeilor îmbracă diverse forme, întărind concluzia că importanța aparține sindromului de la baza lui, nu manifestărilor sale concrete. În anumite cazuri, masturbarea obsesivă, eventual de mai multe ori pe zi, constituie elementul principal; unele dintre aceste femei au puțini parteneri sexuali. Preocuparea obsesivă față de sex

la nivelul fanteziei, descrisă de o femeie ca „o preocupare sexuală plină de spaimă",[14] constituie în alte situații trăsătura dominantă. Din partea multora, activitatea sexuală seamănă cu un ciclu comun în dezordinile alimentare. Perioadele de energie sexuală frenetică alternează cu fazele în care sexul pare repulsiv, astfel încât individul abia mai poate suporta gândul unei noi întâlniri sexuale. Multe asemenea femei par să aibă orgasme. Punctul culminant al orgasmului reprezintă un moment de triumf, precum și de eliberare fizică și emoțională; dar multe își găsesc extazul și în pregătirea unei întâlniri sexuale, timp în care se simt deosebit de activate și chiar euforice.

Sexualitatea obsesivă masculină tinde să se prezinte diferit. Nu există nici un echivalent masculin al femeii ușuratice, iar aventurierul sexual este adeseori stimat, mai ales printre ceilalți bărbați. Kasl consemnează că, chiar și când i-a menționat unui bărbat, la o petrecere, că scria o carte despre dependența sexuală feminină, acesta a reacționat într-un mod care ulterior avea să devină foarte familiar: „Adică vreți să spuneți că există femei dependente de sex? Ei, dar vreau s-o cunosc și eu pe una din-asta."[15] Totuși, există ample dovezi că bărbații lacomi pe plan sexual nu caută femei cu comportamentul apropiat de al lor, ba chiar sunt adeseori respinși activ de acestea. Femeile sunt împărțite de acești bărbați, ca întotdeauna, în două categorii, din punct de vedere al contactelor sexuale: acelea care trebuie să fie „vânate" și, prin urmare, pot fi cucerite, și cele care se situează într-un sens în afara sferei morale și, deci, „nu contează".[16]

Dependența de sex printre bărbați nu e integral legată de o pornire obsesivă spre diversitate. La fel ca în cazul femeilor, poate lua forma masturbației obsesive, foarte adesea asociată cu fantezii sexuale care domină aproape toate celelalte activități în care se angajează individul. Ocazional, „mania sexuală" se concentrează numai asupra unei singure persoane. Charlie, descris într-un studiu al lui Susan Forward, declară că trebuia să facă sex cu partenera sa de câteva ori pe zi. Modul în care își caracterizează el propriul comportament este foarte sofisticat sub aspect reflexiv și folosește în mod conștient limbajul dependenței: „Puteam să fi făcut sex de zece ori într-o săptă-

mână, dar dacă a unsprezecea oară spunea «nu», eu mă simțeam respins și mă înfuriam pe ea. Acum știu că nu eram drept, dar atunci nu vedeam altceva decât că îmi era refuzat «remediul».“[17]

Aceia care caută într-adevăr diversitatea, afemeiații cei mai activi, combină un devotament față de scopul sexual cu un dispreț abia disimulat față de înșeși obiectele dorinței lor. După cum spune un autor, „urmăresc femeile cu o insistență și o unilateralitate care fac curtea obișnuită să pară întâmplătoare și neînsemnată și cu o nepăsare care adesea le periclitează căsniciile, carierele și sănătatea“.[18] Femei care au fost dorite cu o intensitate copleșitoare se pierd în insignifianță imediat ce aventura și-a urmat cursul – deși mulți asemenea bărbați caută stabilitatea în afara legăturilor lor trecătoare, menținând în același timp și o relație permanentă. Procedând astfel, adesea trebuie să se preteze la cele mai sfâșietoare minciuni și înșelătorii.

Goana după cuceriri sexuale produce exact același cerc vicios al disperării și al deziluziei caracteristic și în cazul altor dependențe. În rândurile următoare, autorul citat mai sus vorbește despre propriile lui experiențe, care au sfârșit prin a-l determina să se înscrie într-un grup de auto-ajutorare contra dependenței sexuale:

> *Mi-am dat seama că măsurile pe care le luasem întotdeauna pentru a preveni suferința deveniseră ele însele nemăsurat de dureroase: în cazul meu, goana după fuste nu mai „mergea“. Pierdusem enorm satisfăcându-mi dependența, iar sentimentul de goliciune personală mă cuprindea acum la câteva minute după ultima cucerire. Sexul nu-mi mai dăruia altceva decât ușurarea fizică a ejaculării; destul de des, pur și simplu nu mai puteam ajunge la orgasm. Femeile nu mai erau obiecte ale dragostei, nici măcar ale dorinței. Ajunsesem la punctul în care îmi detestam partenerele chiar în momentul când le penetram, iar dezgustul era cu atât mai mare cu cât știam ce multă nevoie aveam de ele.*[19]

După cum adaugă el în continuare, e dificil să crezi pe cuvânt declarațiile unor afemeiați care spun că activitățile lor nu le pun probleme. Răspunsul unui bărbat la întrebarea pusă în acest sens a fost următorul: „*Găsirea* femeilor este o

problemă, dar seducția, nu." Totuși, anxietatea în legătură cu femeile și dezgustul față de ele ies rapid la suprafață în interviurile autorului cu asemenea bărbați; calmul cu care ei își pot povesti isprăvile sexuale contrastează cu natura frenetică a urmăririi și seamănă cu negațiile caracteristice altor dependențe. Comentariile cu care glosează pe marginea activităților lor sunt foarte asemănătoare cu cele folosite de alcoolici când își justifică băutul: „doar de data asta", „nu face rău nimănui" „nevastă-mea n-o să afle niciodată".[20]

Este foarte important să se clarifice esența acestor discuții. Apucăturile muieratice nu trebuie să fie opuse unui model implicit de monogamie, ca și cum „fidelitatea" ar putea fi definită în termenii exclusivității sexuale. Năravul este asociat desigur cu ceea ce voi numi în continuare sexualitate episodică, dar cele două nu se suprapun. Legătura dintre ele este starea obsesivă.

Sexualitate și seducție

S-ar putea presupune că obsesiile sexuale masculine nu înseamnă altceva decât sexualitatea masculină eliberată din constrângerile ei tradiționale. În fond, nu au existat dintotdeauna numeroase culturi în care bărbații bogați acumulau cât de multe soții sau concubine le dădea mâna să întrețină? Nu este Casanova arhetipul eroului masculin – admirat și de multe femei – și înaintașul James Bonzilor de azi?

Totuși, faptul de a avea două sau mai multe soții, în contextul culturilor pre-moderne, avea de obicei foarte puțin de-a face, sau chiar deloc, cu cuceririle sexuale ca atare. Virtualmente toate societățile poligame aveau sisteme de mariaj organizat. Dobândirea mai multor soții presupunea bogăție materială sau prestigiu social, fiind totodată și o expresie a acestora; același lucru era valabil și pentru concubinaj, acolo unde era o instituție acceptată. Casanova nu-și avea locul în culturile pre-moderne: el este un personaj dintr-o societate aflată în pragul modernității. Nu-l interesa să acumuleze neveste, dacă așa ceva ar fi fost posibil. Pentru el, sexul însemna o nesfârșită căutare, încheiată nu prin realizarea auto-împlinirii sau găsirea înțelepciunii, ci numai prin decrepitudinea bătrâneții. Vor bărbații dragoste? Ei, cu siguranță că da, în

unicul sens care este tocmai acela al vieții lui Casanova. El este primul „bărbat al doamnelor" (în original *ladies' man* = „afemeiat", „muieratic"; traducerea literală este necesară pentru argumentația care urmează), formulă elocventă fiindcă, în pofida aparențelor contrare, arată cine cui îi aparține.

Asemenea bărbați iubesc femeile, deși nu pot iubi o anumită femeie și numai pe aceea. Fără îndoială, este o dragoste care provine parțial din frică dar, în mod interesant, atât cât se poate observa, Casanova nu manifesta acel dispreț deschis față de femei care pare să se afle atât de aproape de suprafață printre afemeiați, precum și printre cel puțin unii dintre bărbații homosexuali de azi. Nu era în nici un caz un personaj exemplar: la bătrânețe, a fost redus la viol ca unic mijloc de a-și continua viața sexuală. În anii tinereții, însă, căuta să se îngrijească de femeile pe care le iubise și le părăsise, găsindu-le foarte des, în mod activ, soți onorabili. Havelock Ellis spunea despre el că „a iubit multe femei dar a frânt puține inimi",[21] deși această opinie este cu siguranță peste măsură de îngăduitoare. În *Memoriile* sale, Casanova a scris în mod caracteristic de fermecător despre femeile cu care avusese relații sexuale și multe dintre comentariile sale, exprimate cu mult timp după ce legăturile se consumaseră, erau – cel puțin după sistemul lui de valori – generoase și măgulitoare la adresa fostelor amante.

Casanova a fost un seducător. Victoriile sale sexuale s-au înregistrat într-o vreme când femeile necăsătorite trebuia să-și păstreze virtutea și, în majoritatea claselor sociale cu excepția aristocrației, adulterul din partea unei femei căsătorite, odată descoperit, putea avea consecințe dezastruoase. Casanova trebuia să-și organizeze seducțiile cu mare grijă și foarte des acestea constituiau întreprinderi pe termen relativ lung, fiind necesare multe pregătiri. Iar procesul nu se sfârșea obligatoriu odată cu realizarea cuceririi, întrucât adeseori Casanova se asigura că supraveghetoarele, păzitorii sau rudele femeii nu bănuiau nimic, nici după consumarea faptului.

Afemeiații din zilele noastre sunt produși chiar de transformările din viața personală pe care par, la prima vedere, să le desconsidere cel mai mult. Sunt seducători într-o epocă în care seducția a devenit virtualmente desuetă, iar acest lucru

explică multe despre natura obsesiei lor. „Seducția" și-a pierdut o mare parte din sensuri într-o societate unde femeile au devenit mult mai „disponibile" sexual bărbaților decât oricând în trecut, chiar dacă – iar acesta e un aspect crucial – doar în termenii unei mai accentuate egalități. Năravul afemeiatului reflectă această schimbare fundamentală în același timp în care dă iluzia că o disprețuiește.[22]

În prezent, muieraticii pot părea niște fosile dintr-o epocă apusă, pândindu-și prada cu îndrăzneală, înarmați numai cu penicilină, prezervative (sperăm!) și pregătirea de a face față riscului SIDA. Totuși, dacă argumentele mele dinainte sunt corecte, afemeiații constituie o parte intrinsecă din lumea sexualității contemporane. Sunt seducători, da, iar în această măsură îi interesează mai presus de orice cuceririle sexuale și exercițiul puterii. Dar ce preț mai are victoria, când e atât de ușoară? Ce mai există de savurat, când prada nu e numai dispusă, ci poate la fel de dornică de experiențe sexuale?

Afirmarea puterii prin seducție, care face ca femeile să fie învinse sau „ucise" în mod simbolic, poate părea să devină, la suprafață, cu atât mai provocatoare când individul se confruntă cu o parteneră care-și afirmă egalitatea. Dar egalitatea sexuală feminină, după cum a descoperit Graham Hendrick, dizolvă diviziunea seculară dintre femeia virtuoasă și cea coruptă, sau decăzută. Întrucât „uciderea" de către seducător depinde de distrugerea virtuții, vânătoarea își pierde principala componentă dinamică. Acea „integritate" pe care seducătorul căuta s-o spolieze, sau s-o aducă în sfera puterii lui, nu mai este aceeași cu inocența sexuală și nici nu mai e asociată cu un anumit sex. În contextul relației pure, integritatea își păstrează un rol fundamental, dar devine un atribut etic pe care fiecare dintre parteneri îl presupune din partea celuilalt.

În timpuri mai tradiționale, seducătorul era în felul său propriu un aventurier autentic, aruncând mănușa nu doar la picioarele fiecărei femei, ci în fața unui întreg sistem de reglementare sexuală. Era un atacator al virtuții și înclina și spre alte mori de vânt, întrucât seducția însemna sfidarea unei ordini masculine a protecției și controlului sexual. Afemeiatul din zilele noastre nu e un individ care cultivă plăcerea sexuală, ci un căutător de fiori într-o lume a posibilităților sexuale des-

chise. Fiorul vânătorii furnizează extazul – dar extazul tinde să se transforme ulterior în simplu remediu. Afemeiații nu sunt atât libertini, cât contrarevoluționari fără voie, într-un mediu în care sexualitatea și intimitatea sunt legate mai strâns ca niciodată până acum. Dragostea confluentă presupune intimitate: dacă nu se realizează o asemenea dragoste, individul e pregătit să plece. Afemeiații mențin acel necesar „spațiu potențial" pe alte căi decât respectul față de parteneră. Capacitatea lor de a „pleca" este atinsă prin anticiparea următoarei posibile întâlniri sexuale. Indivizii sunt adesea stăpâni pe retorica dragostei romantice dar rămân incapabili de a produce pe baza ei o narațiune a sinelui coerentă sub aspect emoțional. În consecință, un bărbat care se comportă fluent și sigur pe sine când trece prin preliminariile de rutină ale seducției se poate pomeni că e stângaci, inapt să vorbească și disperat să scape imediat ce actul sexual s-a încheiat. Se află, practic, în postura fetișistului lui Karl Krauss, care nu jinduiește decât după pantoful femeii și când colo trebuie să suporte ființa omenească în întregime.

Unii dintre bărbații ca aceștia au relații sexuale cu o sută de femei pe an sau chiar mai multe: în ce sens se poate spune că „doresc dragostea"? Într-un sens special și urgent. Dependența lor de femei este destul de evidentă, atât de evidentă, în fond, încât devine o influență care le domină viața. Cândva, seducția se putea asimila ușor unei lumi masculine a izbânzilor și a învingerii obstacolelor – lumea masculină a modernității însăși. Dar această orientare s-a golit de orice sens, odată ce seducția și-a pierdut semnificația ei anterioară. Afemeiatul nu poate fi „special" pentru fiecare parteneră sexuală în modul în care putea fi Casanova – ca spoliator al virtuții dar și potențial salvator dintr-o viață de ostracizare sexuală. Aventurierul sexual modern a respins dragostea romantică, sau îi folosește limbajul numai ca retorică de persuasiune. Prin urmare, dependența sa de femei nu poate fi validată decât prin mecanismele cuceririi sexuale. Mai mult decât alți bărbați, s-ar putea susține, afemeiatul depistează conexiunile dintre sexualitate, intimitate și construcția reflexivă a identității de sine; dar el este mai degrabă captiv în mrejele femeilor, decât apt să le întâlnească în chip de ființe independente, capabile să

dăruiască și să accepte dragostea. Afemeiatul pare un personaj care „le iubește și le părăsește". În realitate, este absolut incapabil să „le părăsească": fiecare despărțire nu este decât preludiul unei alte întâlniri.

NOTE

1. Steven Chapple și David Talbot: *Burning Desires* („Dorințe arzătoare"), New York: Signet, 1990, pag. 35.

2. Există și alte organizații și asociații: *Sexaholics Anonymous* (Maniacii Sexual Anonimi) și *Love Addicts Anonymous* (Dependenții Dragostei Anonimi) au o orientare în primul rând heterosexuală; grupări ca *Sex Compulsives Anonymous* (Obsedații Sexual Anonimi) sunt organizații ale aceluiași sex.

3. Joyce Ditzler și James Ditzler: *If You Really Loved Me. How to Survive an Addiction in the Family* („Dacă m-ai iubit cu adevărat – Cum să supraviețuim unui viciu în familie"), Londra: Macmillan, 1989 – doar un exemplu dintr-o literatură de specialitate care a devenit foarte extinsă.

4. Charlotte Kasl: *Women, Sex and Addiction* („Femeile, sexul și dependența"), Londra: Mandarin, 1990. Cartea lui Kasl este o resursă minunată pentru a analiza problema dependenței sexuale și, în paginile care urmează, m-am folosit substanțial de ea. Asemenea unei mari părți din literatura terapeutică de specialitate la care mă refer pe parcursul acestei cărți, însă, o tratez în maniera „metodei documentare" a lui Garfinkel: ca pe un document despre schimbările personale și sociale în curs de desfășurare, dar și simptomatic cu privire la ele.

5. Ibid., pag. 86.

6. Ibid., pag. 439.

7. Craig Nakken: *The Addictive Personality. Roots, Rituals and Recovery* („Personalitatea dependentă – Rădăcini, Ritualuri și Restabilire"), Centre City, Minnesota: Hazelden, 1988.

8. Stanton Peele: *Love and Addiction* („Dragoste și dependență"), New York: New American History, 1975.

9. Erving Goffman: *Interaction Ritual* („Ritualul interacțiunii"), Londra: Allen Lane, 1972.

10. Anthony Giddens: *Modernity and Self-Identity* („Modernitate și identitate de sine"), Cambridge: Polity Press, 1991.

11. Ibid.

12. Joy Melville: *Baby blues, New Statesman and Society* („Noul om de stat și societatea"), 3 mai 1991, pag. 2.

13. Charlotte Kasl: *Women, Sex and Addiction* („Femeile, sexul și dependența"), Londra: Mandarin, 1990, pag. 57.
14. Ibid., pag. 58.
15. Ibid., pag. 279.
16. Steven Chapple și David Talbot: *Burning Desires* („Dorințe arzătoare"), New York: Signet, 1990, cap. 1.
17. Susan Forward: *Men Who Hate Women and the Women Who Love Them* („Bărbații care urăsc femeile și femeile care îi iubesc"), New York: Bantam, 1988, pag. 68.
18. Peter Trachtenberg: *The Casanova Complex* („Complexul lui Casanova"), New York: Pocket Books, 1988, pag. 17.
19. Ibid,, pag. 289.
20. Ibid., pag. 283-4.
21. Havelock Ellis: *Psychology of Sex* („Psihologia sexului"), Londra: Heinemann, 1946, pag. 189.
22. Peter Trachtenberg: *The Casànova Complex* („Complexul lui Casanova"), New York: Pocket Books, 1988, pag. 241.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 6

Sensul sociologic al codependenței

Afemeiații au adeseori calități care se corelează strâns cu trăsăturile comune ale complexului dragostei romantice – există bărbați care doboară femeile de pe picioare sau le curtează cu o deosebită fervoare și, poate, au devenit foarte talentați în acest sens. Unele femei – cărora toate aceste lucruri le sunt de-acum foarte familiare – pot prea bine să opteze pentru o legătură sexuală pe termen scurt, în scopul unei plăceri sau emoții sexuale trecătoare. Pentru asemenea femei, atracția *lady-killer*-ului se șterge repede sau este deliberat ținută în frâu.

Majoritatea amatoarelor de *lady-killer*-i nu sunt deloc astfel.[1] Dimpotrivă, riscă foarte mult să se implice profund, odată ce se inițiază relația. Viețile acestor femei sunt presărate cu romanțe dezastruoase sau legături lungi și dureroase cu bărbați care profită de ele într-un fel sau altul. Pe scurt, aceste femei sunt codependente, și a devenit un loc comun în literatura terapeutică de specialitate faptul că – deși nu se limitează în nici un caz la femei – codependența este un termen care descrie în unele sensuri ceea ce se numea cândva „rolul feminin" în general.[2]

Femeile codependente sunt ființe afectuoase, care au nevoie să le acorde răsfățul altora dar, parțial sau aproape integral la nivel subconștient, se așteaptă ca devotamentul lor să fie respins. Ce ironie dureroasă! Femeia codependentă riscă întotdeauna să se încurce într-o relație tocmai cu un fustangiu. E pregătită și poate chiar dornică să-l „salveze"; bărbatul are nevoie de o asemenea toleranță fiindcă, în afara cazului că e complet duplicitar și-și ascunde total adevăratele atitudini, alte femei l-ar respinge.

Natura codependenței

Termenul de „codependent" este un exemplu al acelei „reflexivități inverse" atât de răspândită în epoca modernă. În loc de a fi fost inventată de profesioniști, codependența e rezultatul activității indivizilor care se luptă cu propriul lor

alcoolism. În organizațiile incipiente de auto-ajutorare a alcoolicilor, alcoolismul era înțeles ca o slăbiciune a persoanei afectate. Se presupunea că alcoolicul își revenea cel mai ușor în compania altora care sufereau de aceeași problemă, departe de contextul familial. Ulterior, a ajuns să se recunoască faptul că alcoolismul îi afectează și pe ceilalți oameni cu care alcoolicul se află în contact regulat; dar majoritatea continuau să creadă că alcoolicul trebuie să fie vindecat complet înainte de a se reintegra cu succes într-un context casnic. În cele din urmă, însă, a devenit clar că alcoolicii au puține șanse de a rămâne treji dacă se întorc la relațiile sau familiile unde toată situația din jur stă neschimbată; de obicei, aceste relații evoluează în întregime împrejurul dependenței alcoolicului.

Astfel, viețile celorlalți sunt dependente, în moduri adeseori-subtile și, uneori, foarte păgubitoare, de viciul alcoolicului. Unul dintre primii termeni elaborați pentru a interpreta această situație a fost acela de „susținător" (în original *enabler*) – persoana, de obicei partenerul/partenera sexual(ă) sau soțul/soția, de cele mai multe ori o femeie, care în mod conștient sau inconștient susține alcoolismul individului. Ideea de „codependent" a ajuns s-o înlocuiască pe aceea de „susținător", odată ce a ieșit clar la iveală că un asemenea individ poate suferi la fel, sau chiar mai mult, ca persoana cu dependența chimică.[3]

Generalizându-se în acest fel, termenul de „codependență" a devenit întrucâtva eronat. Evolua într-un context în care exista un „vicios" clar definit, față de a cărui comportare reacționau ceilalți. Noțiunea tinde să implice o prioritate cu privire la cine devine dependent de cine; altfel spus, se referă la o dependență secundară, susținătorul având de-a face cu alcoolicul. Folosit în acest mod, conceptul amestecă două elemente: reflectarea unei dependențe asupra celuilalt, care își clădește propriul comportament în jurul ei, și calitatea interacțională a relației. Ca pentru a complica și mai mult lucrurile, codependența este legată adeseori nu de o relație specifică, ci de un tip de personalitate. După cum afirmă un alt autor:

> *Persoana codependentă caută, practic, aprobarea tuturor celor cu care intră în contact. În loc de a construi o viață în*

jurul unei persoane, poate avea mai mulți „viței de aur" în jurul cărora dansează – poate mama și tatăl său, prietenii și prietenele, șeful, vânzătorul de la supermarket, pe lângă a-mant(ă). Își trăiește viața în jurul nevoilor celorlalți.[1]

Permiteți-mi să formulez conceptele respective în modul următor. O *persoană* codependentă este cineva care, în scopul de a-și menține un sentiment de securitate ontologică, are nevoie de un alt individ, sau set de indivizi, pentru a-i defini dorințele; nu poate avea încredere în sine însăși/însuși fără a se dedica necesităților celorlalți. O *relație* codependentă este aceea în care un individ este legat pe plan psihologic de un partener ale cărui activități sunt guvernate de o stare obsesivă de un fel sau altul. Voi declara *fixată* acea relație în care obiectul dependenței îl reprezintă relația însăși. În relațiile fixate, indivizii nu-și construiesc viețile în jurul dependențelor existente dinainte ale celorlalți; mai degrabă, ei au nevoie de relație pentru a le satisface un sentiment de securitate pe care nu îl pot atinge altfel. În forma lor cea mai benignă, relațiile fixate sunt acelea înrădăcinate în obișnuință. Asemenea relații sunt mult mai tensionate când cei implicați sunt uniți prin moduri de antagonism reciproc, din care nu reușesc să se desprindă.

Putem presupune că relațiile fixate sunt mai larg răspândite decât codependența în oricare dintre formele sale principale. O relație fixată e clădită în jurul dependenței obsesive, mai degrabă decât într-al codependenței. Nici una dintre părți nu este în mod distinctiv vicioasă, și totuși ambele depind de o legătură care constituie fie o chestiune de obligație intrată în rutină, fie chiar un fenomen distructiv pentru părțile implicate. De obicei, relațiile fixate presupun repararea rolurilor. Fiecare persoană depinde de o „diferență" pe care o furnizează partenerul; dar nici una nu este complet capabilă să recunoască sau să se împace cu natura dependenței sale de celălalt. Bărbații tind să intre în relații fixate în măsura în care conviețuiesc cu alte persoane de care sunt strâns legați, dar printr-o legătură ce fie nu e înțeleasă, fie e contrazisă activ. În cazul femeilor, dependența obsesivă este mai adeseori asociată cu un rol casnic care a devenit un fetiș – o implicare rituală, de exemplu, în treburile gospodărești și cerințele copiilor.

Munca acelora care, la nivelul terapiei, caută să-i ajute pe indivizi să scape din relațiile creatoare de dependență oferă de asemenea indicii despre transformările structurale care influențează asemenea relații. În acest caz, întâlnim din nou centralismul emergent al relației pure, precum și strânsele sale legături cu proiectul reflexiv al sinelui și cu un model de dragoste confluentă. Legăturile care creează dependență: 1. nu permit monitorizarea eului și nici alte monitorizări vitale pentru relația pură; 2. înecă identitatea de sine, fie în celălalt, fie în rutine fixate; 3. împiedică acea deschidere spre celălalt care este condiția prealabilă a intimității; 4. tind să conserve diferențele de sex și practicile sexuale contra-egalitariste.

Primul imperativ al tuturor programelor terapeutice este de natură reflexivă: recunoaște că ai o problemă și, pe baza acestei recunoașteri, începe să faci ceva ca s-o rezolvi! În grupurile de auto-ajutorare ale alcoolicilor, se folosește frecvent expresia de „a ajunge la fund" pentru a descrie starea de spirit a celor care spun: „Toate au o limită. Mă voi schimba." Însă „chiar și după ce s-a luat hotărârea la un anumit nivel, încă mai este nevoie de un impuls pentru a trece la acțiune. Ar putea fi o respingere în plan personal, un accident rutier, molestarea de către un partener sexual, pierderea autocontrolului sau un asalt al acceselor de anxietate. Consecințele nocive sunt ca o doză de energie administrată părții sănătoase."[5] Hotărârea de a lua măsuri implică în mod normal ajutorul celorlalți din afara relației dependente în sine, căci acesta este un mod esențial de a obține distanța inițială, precum și sprijinul.

Dezvoltarea atenției reflexive antrenează, ca punct central de pornire, recunoașterea posibilității de a alege. Alegerea, se subliniază, înseamnă o apreciere a propriilor limite și constrângeri cărora le este supus individul: aceasta e calea de a evalua posibilitățile. Momentul reflexiv e numit de autor „vorbire de unul singur". Vorbirea de unul singur reprezintă o reprogramare, un mod de a analiza cât de departe trebuie gândite într-un mod nou – sau, eventual, respinse – rutinele stabilite. Recunoașterea posibilității de a alege reprezintă învingerea „programelor negative" care sprijină sistemele de dependență. Iată câteva exemple de programare a dependenței:

„Nu pot și gata";
„Știu pur și simplu că n-o să meargă";
„N-am stofă pentru așa ceva";
„Nu sunt suficient de creativ";
„Nu voi avea niciodată destui bani";
„Nu mă înțeleg cu șeful";
„Niciodată nu am timpul necesar ca să le termin pe toate"... și așa mai departe.[6]

Trebuie să ne distanțăm de cercul naiv, aproape totalitar, al imperativului de a evita toate gândurile de acest gen: căci, în mod destul de evident, „Nu pot și gata", „Știu pur și simplu că n-o să meargă" și toate celelalte pot fi adeseori aprecieri realiste ale propriilor posibilități, în orice context dat. Reflexivitatea este o condiție necesară pentru emanciparea din dependență, dar nu suficientă. Cu toate acestea, importanța comportamentală a unor asemenea programări e destul de evidentă.

Posibilitatea de a alege, se spune foarte clar, este reflectată în mod direct asupra naturii sinelui. Ceea ce dorește o persoană ajută la definirea a cine anume este acea persoană; iar găsirea unei identități de sine sigure e fundamentală pentru identificarea dorințelor. „Într-o zingură zi, pot exista mii de alegeri mărunte. Și toate contează."[7] Unele dintre ele, însă, contează mai mult decât altele. Relațiile obsesive, după cum declară în repetate rânduri literatura terapeutică de specialitate, deși nu întotdeauna cu atâtea cuvinte, preced explorarea reflexivă a identității de sine. Astfel, un individ codependent este considerat de Kasl ca fiind tocmai „cineva a cărui identitate centrală e subdezvoltată sau necunoscută și care își menține o falsă identitate, construită din atașamente dependente față de surse externe".[8]

Dependența și problema intimității

Indivizii codependenți sunt obișnuiți să-și descopere identitatea prin acțiunile sau necesitățile altora; dar, în orice relație de dependență, sinele tinde să fie contopit cu celălalt, fiindcă dependența este principala sursă de securitate ontologică. Unul dintre scopurile frecvent sugerate în fazele incipiente

ale terapiei grupurilor de auto-ajutorare este acela al „abandonului" – renunțarea la tentativele de a-i controla pe ceilalți, caracteristice pentru codependență. Individul este încurajat să încerce a se elibera din „contractul tacit" de a-l pune pe celălalt la punct. Procesul e extrem de dificil de parcurs, deși jaloanele sale de suprafață sunt vizibile: conversațiile nu se mai concentrează atât de continuu asupra a ceea ce gândește sau face celălalt, ce spune „lumea", ce zice „soțul meu" sau „amantul meu". În grupurile de sprijin pentru partenerii alcoolicilor, abandonul este denumit Detașare Iubitoare, o formulă destul de banală pentru un fenomen foarte real – capacitatea emergentă a codependentului de a-și menține afecțiunea față de celălalt fără a-și asuma povara dependenței sale.[9]

Ceea ce pare la prima vedere o încurajare a egoismului, dacă nu chiar a narcisismului, ar trebui mai degrabă să fie înțeles ca un punct de pornire esențial pentru posibilitatea dezvoltării unei iubiri confluente. Este o condiție prealabilă pentru a-l recunoaște pe celălalt ca o ființă independentă, care poate fi iubită pntru trăsăturile și calitățile sale concrete; de asemenea, oferă șansa eliberării din implicarea obsesivă într-o relație destrămată sau muribundă. Iată în continuare câteva caracteristici, enumerate de un terapeut, ale noilor obiceiuri care le pot înlocui pe cele mai vechi și mai obsesive:

Poți să asculți problemele unui prieten – doar să le asculți – fără a încerca să-l salvezi.

În loc de a te concentra exclusiv asupra unei singure persoane, te interesezi de mai multe.

În loc de a reveni la „locul crimei" – unde locuiește fostul iubit, sau în locurile deosebite pe care le frecventați împreună – găsești locuri mai interesante de vizitat.

Dacă dorești ceva sau pe cineva care nu e disponibil, bucură-te de ceva sau cineva care este.

În loc de a accepta nedreptățile, spune „nu" relației.

Dacă tocmai te-ai despărțit de un amant, iar el te căuta întotdeauna la o anumită oră, găsește altă ocupație plăcută pentru acea perioadă din zi.[10]

Definirea frontierelor personale este considerată fundamentală pentru o relație care nu creează dependență. De ce? Din nou, răspunsul se referă la sine și la reflexivitatea acestuia. Frontierele stabilesc ce anume îi aparține cui, din punct de vedere psihologic, contracarând astfel efectele identificării proiectoare. Granițele clare în cadrul unei relații au o vizibilă importanță pentru dragostea confluentă și susținerea intimității. Intimitatea nu înseamnă a fi absorbit de celălalt, ci a-i cunoaște caracteristicile și a i le pune la dispoziție pe ale tale proprii. În mod paradoxal, deschiderea față de celălalt necesită frontiere personale, întrucât este un fenomen comunicațional; de asemenea, are nevoie de sensibilitate și tact, din moment ce nu este una și aceeași cu a trăi fără absolut nici un gând privat. Echilibrul deschiderii, al vulnerabilității și al încrederii dezvoltate într-o relație guvernează măsura în care frontierele personale devin sau nu diviziuni care obstrucționează o asemenea comunicare, în loc s-o încurajeze.[11]

Același echilibru presupune și o balanță a puterii – motiv pentru care relația pură, cu intimitatea pe care o făgăduiește, depinde atât de autonomia crescută a femeilor, cât și de sexualitatea plastică, fără a mai fi înhămată la dublul standard. Același terapeut menționat mai sus ne oferă și o diagramă identificând caracteristicile relațiilor de dependență vis-à-vis de cele intime:

Dependență	*Intimitate*
Obsesia de a găsi pe „cineva de iubit“	Dezvoltarea sinelui ca principală prioritate
Nevoia de satisfacție imediată	Dorința mulțumirii pe termen lung; relația se dezvoltă pas cu pas
Forțarea partenerului spre sex sau angajament	Libertatea de a alege
Dezechilibru al puterii	Echilibru și reciprocitate în relație
Jocuri ale puterii pentru control	Compromis, negociere sau conducere prin rotație
Legea tăcerii, mai ales dacă treaba nu merge	Împărtășirea dorințelor, a sentimentelor, și aprecierea a ceea ce înseamnă partenerul pentru tine
Manipulare	Deschidere

Dependență	*Intimitate*
Neîncredere	Încredere adecvată (a ști că partenerul se va comporta, probabil, conform firii sale fundamentale)
Încercări de a schimba partenerul în funcție de propriile tale nevoi	Îmbrățișarea reciprocă a individualității
Relație bazată pe amăgire și evitarea părților neplăcute	Relație care abordează toate aspectele realității
Relație mereu neschimbată	Relație în continuă schimbare
Așteptarea ca un partener să-i rezolve problemele celuilalt și să-l salveze	Responsabilitate proprie din partea ambilor parteneri
Fuziune (obsesia reciprocă față de problemele și sentimentele celuilalt)	Detașare iubitoare (preocupare sănătoasă față de binele și dezvoltarea partenerului, lăsându-l totodată în pace)
Pasiune confundată cu frica	Sexul evoluează din prietenie și afecțiune
Învinuirea proprie sau a partenerului pentru probleme	Rezolvarea problemelor împreună
Ciclu al durerii și disperării	Ciclu al confortului și mulțumirii[12]

Turuială psihologizantă? Poate, cel puțin într-o anumită măsură. Auto-contradictorie, în privința unora dintre aserțiunile exprimate în coloana din dreapta? Fără îndoială – deși, într-o oarecare proporție, acestea exprimă contradicții reale din viața personală. Totuși, nu cred că posibilitățile înșirate mai sus reprezintă doar dorințe nostalgice; ele reflectă unele dintre tendințele caracteristice ale transformării intimității pe care caut s-o documentez pe tot parcursul cărții. Cine n-ar putea să recunoască în ele probele și programarea unei democratizări a vieții cotidiene? Comparația între lista din stânga și cea din dreapta dezvăluie o imagine a emancipării. Nu e numai o „eliberare": așa cum apare portretizată aici, intimitatea are un conținut substanțial. Începem să înțelegem cum ar putea să arate un domeniu personal eliberat.

Intimitate, rudenie, paternitate

Transformarea intimității se referă la sex și sexe, dar nu se limitează numai la ele – fapt care susține teza, pe care o voi

dezvolta în oarecare amănunțime mai încolo, că aici este vorba de o tranziție fundamentală în etica vieții personale ca întreg. Asemenea sexelor, legăturile de rudenie erau considerate cândva ca niște date naturale, o serie de drepturi și obligații pe care le creau relațiile biologice și conjugale. S-a susținut pe scară largă că legăturile familiale au fost în mare măsură distruse odată cu dezvoltarea instituțiilor moderne, care au lăsat nucleul familial detașat într-o splendidă izolare. Fără a aborda în detaliu această chestiune, se poate observa că e o viziune falsă, sau cel puțin eronată. Într-o societate a despărțirilor și a divorțurilor, nucleul familial generează o diversitate de noi înrudiri, asociată, de exemplu, cu așa-numitele familii recombinatorii. Totuși, natura acestor legături se schimbă pe măsură ce ele sunt supuse unor negocieri mai mari decât înainte. Relațiile de rudenie erau adesea considerate o garanție de bază a încrederii; acum, încrederea trebuie să fie negociată și târguită, iar angajamentul intră în discuție la fel de mult ca în cadrul relațiilor sexuale.

Janet Finch, analizând relațiile de rudenie din zilele noastre, vorbește despre un proces de „descoperire".[13] Oamenii trebuie să descopere cum să-și trateze rudele și, procedând astfel, construiesc noi etici ale vieții cotidiene. Finch tratează explicit acest proces în termenii unui limbaj al angajamentelor. Oamenii tind să-și organizeze relațiile familiale prin „angajamente negociate", descoperind „ce e mai bine de făcut" pentru rudele lor într-o gamă concretă de contexte. De exemplu, un individ nu se hotărăște să-i împrumute bani unui cumnat fiindcă această faptă e definită în familie sau în societatea înconjurătoare ca o obligație; mai degrabă, banii sunt împrumutați fiindcă persoana și-a format o serie de angajamente față de celălalt, care definesc împrumutul ca acțiunea cea mai potrivită.

Cât de mult diferă de această situație relațiile dintre părinți și copii? Evident, în interacțiunea adult–copil există un dezechilibru de putere marcat, mai ales în primii ani de viață ai copilului. În lumina acestui fapt, s-ar putea presupune despre calitatea relației că are foarte puțină importanță asupra îngrijirii acordate, întrucât există obligații sociale stabilite dinainte care angajează ambele părți. Totuși, avem motive serioase de

a ne îndoi de tăria acestor obligații în cadrul multor grupuri din zilele noastre. Cea mai bună metodă de a demonstra acest lucru este aceea de a porni „înapoi" de la legăturile părinte–copil negociate în mod clar, spre cele caracteristice pentru începuturile copilăriei. Mulți părinți sunt acum, concomitent, părinți vitregi precum și tați și mame naturale. De obicei, părinții vitregi acceptă să-și asume anumite obligații și drepturi în relație cu copiii, dar acestea sunt astăzi, în general, „angajamente negociate" în sensul lui Finch, din partea copiilor ca și dintr-a adulților. Sau, putem lua spre exemplificare cazul obligațiilor pe care și le asumă copiii ajunși la maturitate față de părinții lor îmbătrâniți. În unele circumstanțe și contexte culturale, este o certitudine mai mult sau mai puțin garantată aceea că părinții pot conta pe copiii lor pentru sprijin material și social. Dar actuala evoluție tinde în mod clar spre dependența unui asemenea sprijin de calitatea relațiilor făurite între generații.

Influența determinantă pare să fie cea pe care am putea-o descrie ca fiind formarea angajamentelor cumulative.[14] Într-un studiu asupra mamelor și fiicelor, de exemplu, o interviewată răspunde: „Mama mea și cu mine am locuit împreună fiindcă așa am vrut, ne plăceam una pe alta (...) împărțeam aceeași casă, râdeam bine amândouă (...). Eu eram o persoană independentă, iar mama mea la fel. Conviețuiam, nu doar o îngrijeam eu pe ea."[15] Femeia se simțea angajată să-și îngrijească mama, ca rezultat al îndelungatului lor trecut de conviețuire; dar și elementul de simpatie reciprocă era la fel de important. După cum subliniază Finch, noțiunea de angajamente cumulative ne ajută să înțelegem cum devine „evident" pentru un copil, de-a lungul unei perioade de timp, că trebuie să acorde diverse forme de îngrijire pentru unul dintre părinți sau pentru amândoi, câtă vreme un altul poate avea sentimente cu totul diferite.[16]

Imaginea este mult mai complexă în cazul relației dintre părinți și copiii mai mici. Nu numai că părinții sunt mult mai puternici decât copiii foarte mici, dar atitudinile și conduita lor modelează personalitatea și dispozițiile copilului. Totuși, e clar că nu am avea dreptate să presupunem despre copilărie că a rămas neafectată de lumea relațiilor pure. Invenția socia-

lă a maternității a accelerat și i-a dat o formă concretă ideii că mama trebuie să-și dezvolte o relație afectivă cu copilul, o relație care să confere o pondere concretă necesităților copilului. Manualele de creștere a copiilor publicate la începutul secolului nostru le recomandau părinților să nu devină prea prietenoși cu copiii lor, sub motiv că avea să li se slăbească autoritatea. Ulterior, s-a răspândit opinia că părinții trebuie să caute a cultiva relații emoționale strânse cu copiii, dar și să acorde recunoașterea cuvenită autonomiei copilului.[17] La fel cum unii au vorbit despre narcisism cu referire la poziția eului în societatea modernă, alții au sugerat că interacțiunea părinte–copil s-a îndreptat spre o mai mare „permisivitate". Dar aceasta e o etichetă nepotrivită pentru a indica acțiunea formării unor strategii de creștere a copiilor alternative cu cele din trecut. Pe primul plan trece calitatea relației, cu accentul pus pe intimitatea care înlocuiește autoritatea părintească. Este nevoie de sensibilitate și înțelegere, din ambele părți.[18]

Părinți și copii

În discuțiile terapeutice despre relațiile codependente sau fixate, indivizii care doresc să-și formeze legături personale strânse cu alții sunt sfătuiți, aproape fără excepție, să „vindece copilul dinăuntru". Relațiile dintre părinți și copiii mici reapar aici într-un mod fundamental ca fiind relevante pentru relația pură și modelul dragostei confluente. De ce e atât de importantă o „eliberare de trecut" pentru atingerea intimității? Întrucât atât de multe forme de terapie, începând cu psihanaliza, se orientează spre experiențele copilăriei, răspunsul la această întrebare ar putea foarte bine să ofere și alte indicii cu privire la semnificația terapiei și a consultanței psihiatrice în cultura modernă la nivel general.

Putem începe din nou cu un ghid terapeutic, în acest caz cel al lui Susan Forward, care face recomandări pentru modurile de a „vindeca trecutul".[19] Discuția ei se concentrează asupra cazului lui Nicki, o tânără femeie care avea dificultăți în căsnicie. Nu putea sta pe picioarele ei în cadrul relației, iar când soțul său se supăra pe ea, se simțea umilită și lipsită de apărare. Terapeuta i-a cerut să-și amintească incidente din copilărie care o făcuseră să se simtă la fel, iar Nicki a propus

un exemplu particular – unul dintre acele incidente care rămân întipărite în minte pentru totdeauna. Tatăl ei îi impunea încontinuu să învețe bine pianul și, cu toate că pe ea, una, n-o prea interesa, își dădea toată silința, ca să-l mulțumească. Când cânta în fața altor oameni, avea emoții, iar nivelul performanței scădea. Cu ocazia unui recital, a fost atât de agitată încât a sărit peste un fragment întreg din piesa pe care i se ceruse s-o cânte. În drum spre casă, după recital, tatăl ei i-a spus că, după ce se făcuse de râs într-un asemenea hal, nu știa cum avea să mai poată privi vreodată în față pe cineva din asistență. Îl compromisese în fața tuturor, era necugetată, indolentă și prea leneșă ca să mai cânte.

Nicki s-a simțit complet zdrobită, după ce dorise atât de mult să-l mulțumească. „Îmi venea să mor", a declarat ea. Terapeuta și-a dat seama că, în cadrul căsniciei, reconstituia scenele din copilărie și „își pierdea eul adult".[20] I-a cerut lui Nicki să aducă o fotografie a ei de când era mică și, când au privit-o împreună, femeia și-a amintit multe alte situații în care tatăl ei o făcuse de rușine într-un mod similar. Atunci, Forward i-a propus să se ducă la școala locală și să caute o fată care să-i amintească de ea însăși la aceeași vârstă. Ideea era aceea de a-și imagina că acea fată ar fi fost umilită în același mod în care fusese ea; astfel, putea ajunge să înțeleagă cât de mică și lipsită de apărare fusese în perioada când se întâmplase evenimentul propriu-zis. Acest „copil interior" era cel care devenea atât de speriat și timid când soțul ei o critica.

Ulterior, terapeuta i-a ceut lui Nicki să-și imagineze că tatăl său stătea așezat pe un scaun gol din fața ei și să-i spună lucrurile pe care dorise întotdeauna să i le spună, dar nu fusese niciodată în stare s-o facă. Tremurând de furie, Nicki a strigat:

Cum îndrăznești să te porți așa cu mine! Cum ai îndrăznit să mă umilești așa cum ai făcut-o! Cine naiba crezi că erai? Întotdeauna te-am privit cu respect. Te-am adorat. N-ai putut să-ți dai seama cât de rău mă loveai? Nimic din tot ceea ce făceam nu era vreodată destul de bun pentru tine. M-ai făcut să mă simt complet ratată, nenorocitule. Aș fi făcut orice pentru tine, numai ca să te conving să mă iubești măcar puțin.[21]

O nedreptate față de tați, ar putea fi tentat să spună cititorul – sau, cel puțin, cititorul de sex masculin. Căci s-ar putea,

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

la urma urmei, ca tatăl lui Nicki să fi procedat cu bune intenții. Totuși, nu acesta e esențialul, căci indiferent ce urmărea el, ea n-a suferit decât o rușine de durată. Conform lui Forward, acest exercițiu terapeutic și multe altele au fost de mare valoare pentru a extrage furia acumulată pe care Nicki o nutrea la adresa tatălui eu.

I s-a cerut să facă un inventar al tuturor părerilor negative pe care, după părerea sa, le avusese tatăl ei despre ea. Nicki a redactat o lungă listă:

Sunt nesimțită
Sunt egoistă
Sunt necugetată
Sunt netalentată
Sunt inadecvată
Sunt rușinea familiei mele
Sunt dezamăgitoare
Sunt nerecunoscătoare
Sunt o ființă rea
Sunt o ratată
Sunt ineficientă
Sunt leneșă și nu se va alege niciodată nimic de capul meu.

A văzut imediat că preluase multe dintre aceste opinii despre ea însăși; a revenit la lista pe care o completase și a scris cu litere mari și apăsate: „Nu erau adevărate atunci și nu sunt adevărate nici acum!" În contrast cu opiniile tatălui său, simțea că mama ei fusese întotdeauna iubitoare și de mare ajutor. Urmează o listă cu ceea ce considera ea ca fiind opiniile pozitive ale mamei sale:

Sunt inteligentă
Sunt drăgălașă
Sunt fermecătoare
Sunt generoasă
Sunt talentată
Sunt harnică
Sunt veselă din fire
Sunt plină de energie
Sunt adorabilă
Sunt o bucurie pentru cei din jur.[22]

După ce a scris această listă, Nicki a mâzgălit deasupra: „Toate acestea sunt adevărate și dintotdeauna au fost." Ulte-

rior, a ajuns să accepte că părerile părinților ei despre ea nu fuseseră atât de polarizate pe cât presupusese întotdeauna. Tatăl său, de exemplu, o felicitase de multe ori pentru inteligența, înfățișarea și aptitudinile ei sportive. Treptat, a învățat să-l „crească din nou pe copilul mic dinăuntrul ei" și să șteargă imaginea internă a tatălui critic. Dacă Nicki a reușit sau nu să-și amelioreze efectiv relația cu tatăl ei, pe care acum îl vedea rar, Forward nu precizează. În cele din urmă, a reușit să abandoneze fantezia că tatăl său avea să fie vreodată „tatăl pe care mi l-am dorit întotdeauna". Această realizare a implicat „durere și tristețe", dar „și multă libertate. Toată energia pe care o cheltuise într-o căutare infructuoasă a iubirii tatălui ei se putea folosi acum în scopul unor activități pozitive și care aveau sens pentru ea."[23]

Nu mă interesează cât de eficiente sunt aceste tehnici terapeutice particulare în comparație cu, să zicem, psihanaliza clasică sau alte terapii care se concentrează într-un mod mai subtil asupra subconștientului. Creșterea „copilului dinăuntru" înseamnă o regăsire a trecutului – un proces de întoarcere în timp și reactualizare a unor experiențe din copilărie reprimate sau memorate doar parțial – dar numai în scopul de a-l elibera. Accentul e pus pe prezent și viitor, iar severitatea ruptării cu trecutul este indicată de faptul că pentru despărțirea de el e necesar un proces de regretare. Este vorba cumva despre o altă dependență care trebuie înlăturată? Într-un sens mai larg al termenului decât cel în care l-am discutat anterior, cred că da. Terapeuta o încurajează pe Nicki să „dea drumul" unor trăsături care, oricât erau de distructive, aveau o influență oarecum obsesivă asupra atitudinilor și acțiunilor ei.

Semnificația regretului domină o mare parte a literaturii terapeutice de specialitate. Să ne gândim, de exemplu, la analiza „șocului dragostei" prezentată de Stephen Gullo și Connie Church.[24] Gullo a elaborat ideea de șoc al dragostei pornind de la activitatea terapeutică pe care a desfășurat-o cu veteranii din Vietnam ce sufereau de extenuarea luptei, cunoscută adesea mai popular ca starea de a fi „șocați de bombe".[25] Soldații reveniți din Vietnam sufereau de dezorientare psihologică, amorțeală a sentimentelor și o incapacitate de a lega relații strânse cu oricine în afara foștilor lor camarazi de luptă. Gullo

remarcă anumite paralele între experiențele soldaților și reacțiile oamenilor atunci când iau sfârșit legăturile amoroase solide. Comparația poate părea să trivializeze deznădejdea provocată de extenuarea luptei, dar de fapt intensitatea reacțiilor față de destrămarea unei relații serioase este uneori aproape la fel de mare, iar refacerea, la fel de prelungită.

Când o relație se sfârșește, chiar și pentru cel ce inițiază despărțirea, nu numai pentru persoana abandonată, pot persista ani de zile imagini ale celuilalt, obiceiuri asociate cu partenerul și speranța că ar putea avea loc o reconciliere. Regretul constă în starea de a abandona obiceiuri care altminteri s-ar transpune în trăsături de dependență ale prezentului. Șocul dragostei deține un „timp de deplasare psihologică", putând dura câteva luni până la finalizare, deși durata sa diferă în funcție de gradul implicării emoționale în amintirile pe care individul trebuie să le reformuleze. Faptul de a se resemna cu despărțirea, de a-și „lua rămas-bun", se realizează în mod normal numai în stadiile ulterioare ale retragerii, după ce regretele și vinovăția au fost în mare parte rezolvate.

Nu e o fantezie să comparăm despărțirea din relațiile adulte dizolvate cu efortul de eliberare a unui adult, ca în cazul lui Nicki, de o implicare obsesivă în evenimentele și traumele din copilărie. În ambele cazuri, se produce o împăcare cognitivă și emoțională cu trecutul psihologic și o rescriere a narațiunii sinelui. În fiecare situație, incapacitatea de „desprindere" riscă să ducă la repetarea unor configurații similare de comportament, formând mai degrabă un ciclu decât o cale de autodezvoltare autonomă. „Confruntarea cu experiența de șoc al dragostei și învățarea din ceea ce n-a mers bine în cadrul relației pot să transforme durerea într-o experiență de maturizare și să îți prilejuiască descoperiri și aptitudini de rezistență care să-ți amelioreze viitoarea relație."[26]

Vorbind despre relațiile dintre copiii adulți și părinții lor, e necesar un efort de imaginație pentru a gândi în termenii „recuperării", sub acea formă care e cea mai firească atunci când analizăm situația cuiva ce trece peste pierderea unui partener iubit. Copilăria pare să fie o perioadă care pregătește omul pentru participarea ulterioară, mai autonomă, într-o lume adultă, mai degrabă decât o etapă a vieții de care, ca

adulți, trebuie să scăpăm. Totuși, relația dintre părinți și copii, asemenea celorlalte, este o legătură din care individul trebuie să se elibereze, deși în mod normal nu fiindcă s-ar dezintegra în același mod ca o relație printre celelalte pe care indivizii le formează și le întrerup. Devine imediat vizibil faptul că multe relații dintre părinți și copii pot fi privite, din punct de vedere terapeutic, ca fiind extrem de deficiente – ne-am aștepta ca acei copii care nu au fost în mod intrinsec dependenți de părinții lor să plece. După cum voi încerca să demonstrez, putem ajunge la unele concluzii interesante, dacă i-am privi pe părinții „prost crescuți" la fel cum îi vedem în mod normal pe soții care cu regularitate își calcă unul altuia nevoile în picioare.

Părinți toxici?

Permiteți-mi să urmăresc în continuare activitatea terapeutică a lui Susan Forward, care își generalizează concluziile în legătură cu Nicki pentru a prezenta o descriere completă a condițiilor în care părinții se pot dovedi „toxici" pentru copiii lor.[27] Ce este un părinte toxic? Există o zicală bine-cunoscută, care spune că, oricum s-ar purta părinții cu copiii lor, tot prost iese; nici un părinte nu poate discerne toate necesitățile copilului, nici nu le poate răspunde adecvat tuturor. Totuși, există mulți părinți care își tratează permanent copiii într-un mod ce le vatămă simțul valorii personale – și îi poate determina să se angajeze în lupte lungi de-o viață cu amintirile și imaginile din copilărie. Părinții toxici

tind să interpreteze rebeliunile, sau chiar diferențele individuale, ca pe niște atacuri la propria lor persoană. Se apără accentuând dependența și neajutorarea copilului. În loc de a promova o dezvoltare sănătoasă, o subminează inconștient, adeseori cu convingerea că acționează spre binele copilului. Pot folosi expresii ca „întărește caracterul" sau „trebuie să învețe să deosebească singur binele de rău", dar în realitate arsenalurile lor de negativism dăunează respectului de sine al copilului, sabotând orice independență incipientă (...). În centrul fiecărui adult maltratat în trecut – chiar și în cazul marilor învingători – rămâne un copil care se simte neputincios și speriat.[28]

Forward identifică o întreagă diversitate de părinți toxici. Există părinți care sunt pur și simplu „inadecvați emoțional". Aceștia nu le stau „alături" copiilor lor, care în consecință pot simți că trebuie să fie ocrotiți sau se pot strădui la nesfârșit să găsească semne ale iubirii părinților. Aceștia sunt părinții care, intenționat sau nu, au abdicat de la responsabilitățile față de copiii lor. O categorie diferită de părinți toxici este aceea a părinților autoritari. Sentimentele și necesitățile copiilor sunt subordonate acelora ale părinților. Reacția tipică a copiilor crescuți în acest stil este: „De ce nu mă lasă să-mi trăiesc și eu viața?"

Aceste tipuri de toxicitate părintească sunt relativ subtile; altele, sunt brutale într-un mod mai direct. Alcoolismul ocupă din nou un loc important. În majoritatea familiilor unde unul sau amândoi părinții sunt alcoolici, are loc o camuflare sistematică a acestui fapt, la care copiilor li se cere să participe efectiv, cu consecințe care adeseori le mutilează propria dezvoltare personală. „Nimeni din familia asta nu e alcoolic," spune imaginea prezentată lumii exterioare dar, în interiorul grupului familial, presiunile exercitate asupra copiilor pot fi copleșitoare.

Apoi, urmează agresorii verbali și fizici. Toți părinții spun în unele momente lucruri pe care copiii lor le găsesc dureroase; dar dacă această durere e vizibilă, poate că majoritatea vor încerca să îndrepte răul, prin blândețe sau scuze. Totuși, unii părinți își asediază copiii cu sarcasme, insulte și epitete mai mult sau mai puțin constante. „Dacă cineva te-ar întoarce pe dos, ți-ar vedea putoarea ieșind prin toți porii," îi spunea fiicei sale tatăl uneia dintre clientele lui Forward; ținea neapărat să-i spună cât mai des cât de urât mirosea.[29]

Violențele verbale regulate merg adesea mână în mână cu maltratarea fizică a copiilor. Legislația federală americană definește maltratarea fizică drept „provocarea de vătămări fizice cum ar fi vânătăile, arsurile, umflăturile, tăieturile, fracturile osoase și craniene; acestea sunt produse prin lovire cu piciorul, lovire cu pumnul, mușcături, bătăi, înjunghieri, loviri cu cureaua, loviri cu obiecte contondente etc.". Prevederile legale contra pedepsirii fizice a copiilor, în Statele Unite ca și în alte țări, sunt invocate de obicei numai în cazuri extreme de violență părintească și multe asemenea situații nu ajung

niciodată în atenția poliției. Copiii pe care părinții îi tratează cu indiferență pot să fie bruscați ca un mod de exprimare a altor frustrări; dar, desigur, îndemnul „nu cruța bățul" este aplicat adesea de părinții care cred că disciplina fizică face parte în mod obligatoriu.din imprimarea respectului față de autoritate.

În sfârșit, există abuzurile sexuale părintești, acest fenomen care, după cum știm în prezent, afectează sub diversele sale forme o proporție substanțială a copiilor, atât de sex feminin cât și masculin. Incestul a ajuns să fie înțeles nu numai ca o dorință secretă, ci ca o realitate prezentă în foarte multe familii, întinzându-se peste toate clasele sociale. Chiar și când e definit foarte restrâns, excluzând hărțuirile sexuale vizuale și verbale, pentru a include numai stimularea directă a zonelor erogene ale trupului, incestul este cu mult mai răspândit decât credeau în general profesioniștii asistenței sociale și specialiștii în studiul familiei. Cercetările sugerează că aproximativ cinci la sută din totalul copiilor sub vârsta de optsprezece ani au fost la un moment dat molestați sexual de unul sau altul dintre părinți (inclusiv părinții vitregi).[30] Iar dacă se iau în calcul și alți membri ai familiei, nivelul abuzurilor sexuale e mult mai ridicat. Majoritatea, deși nu toate, sunt comise de bărbați; spre deosebire de viol, maltratarea sexuală a copiilor nu e un delict exclusiv masculin. Băieții par să cadă victime incestului aproape la fel de des ca fetele; incestul între tată și fiu este tipul cel mai frecvent întâlnit, însă nici molestarea sexuală a fiilor de către mame nu e ieșită din comun.

Părinți toxici: nu discutăm aici despre modurile în care numeroși părinți s-au comportat mult timp cu copiii lor, mai ales dacă avem în vedere și formele de abuzuri mai puțin extreme și agresive? Cred că, în proporție substanțială, așa stau lucrurile. Perioada în care mărimea familiei s-a redus și copiii au devenit mai „prețuiți" de părinți a fost cea în care a prins rădăcină ideea conform căreia copiii trebuie să-i asculte pe cei mai mari și mai deștepți ca ei. Totuși, încă de la apariție, aceasta a fost o noțiune gata să fie subminată de crearea unei tot mai largi sfere de intimitate – și, de asemenea, a fost o doctrină în mare măsură bărbătească, susținută de autoritatea tatălui. Disciplina tatălui îl lega pe copil de tradiție, de o

anumită interpretare a trecutului; în această situație, autoritatea rămânea în mare măsură o afirmație dogmatică, susținută în multe situații cu ajutorul pedepselor fizice. Parțial ca rezultat al „creării maternității", a apărut o formă de creștere a copiilor mai blândă și mai egalitaristă, în care copilului i se acorda mai multă autonomie. În prezent, scena e pregătită pentru o nouă tranziție: transpunerea legăturilor copilului cu părinții săi – precum și cu alți membri ai familiei – într-o relație proprie sensului contemporan al acestui termen.

Să analizăm câteva dintre sfaturile pe care le dă Forward acelora ce doresc să-și reformuleze relațiile cu părinții toxici. Chiar dacă aceasta poate necesita o perioadă de terapie îndelungată, persoana trebuie să asimileze două principii fundamentale: „*Nu* tu ești responsabil pentru ceea ce ți s-a făcut când erai un copil fără apărare!" și „*Ești* responsabil pentru luarea unor măsuri concrete în acest sens, acum!" Cum s-ar putea realiza aceste lucru? Individului i se recomandă în primul rând să caute atingerea într-o oarecare măsură a independenței emoționale față de părinții săi. Trebuie să învețe să „răspundă", nu numai să „reacționeze" într-un mod automat față de comportamentul părintesc – chiar și atunci când interacțiunea are loc cu amintiri ale părintelui sau părinților, nu cu ființe vii. În cadrul acestui proces, terapeuta recomandă ca persoana să înceapă prin a spune „nu pot", „nu vreau" în relație cu cererile părintești reale sau ipotetice – ca o cale de a-și afirma autonomia. În continuare, scopul este acela de a reevalua termenii pe care se bazează interacțiunea între părinți și copii, astfel încât toate părțile să fie tratate în măsura posibilului ca fiind egale. Astfel, „nu pot" și „nu vreau" devin nu doar simple dispozitive de blocare, ci un punct de vedere negociat în termenii căruia individul își poate exercita libera opțiune. Căci „lipsa posibilității de a alege e legată în mod direct cu împotmolirea".[31]

În acest punct, putem reuni câteva tendințe care parcurg în întregime capitolul de față. Problema părinților toxici prilejuiește o analiză clară a conexiunilor dintre proiectul reflexiv al sinelui, relația pură și apariția noilor programe etice pentru restructurarea vieții personale. Declararea „independenței emoționale" față de părinți este o cale de a reformula

narațiunea sinelui și a afirma propriile drepturi (precum și de a ajunge la o acceptare rațională a responsabilităților). Comportamentul individului nu mai este organizat în termenii unei reluări obsesive a rutinelor din copilărie. Apare aici o paralelă directă cu învingerea dependențelor formate la vârste ulterioare, care de obicei originează ele însele din obișnuințe stabilite într-o etapă mult mai timpurie.

Un trecut părintesc toxic îl împiedică pe individ să-și elaboreze o narațiune a sinelui înțeleasă ca o „dare de seamă biografică" în care el însuși se simte comod pe plan emoțional. Lipsa respectului de sine, care de obicei ia forma rușinii subconștiente sau nemărturisite, este o consecință importantă; și mai fundamentală e incapacitatea individului de a-i aborda pe alți adulți ca fiind egali cu el din punct de vedere emoțional. Evadarea din mediul părintesc toxic este inseparabilă de afirmarea anumitor drepturi sau principii etice. Indivizii care caută să-și modifice relațiile cu părinții prin intermediul privirii în urmă spre experiențele din copilărie își revendică, de fapt, drepturile. Copiii au dreptul nu numai să fie hrăniți, îmbrăcați și protejați, ci și să fie tratați afectuos, să li se respecte sentimentele și să se țină seama de opiniile și sentimentele lor. Pe scurt, caracteristicile dragostei confluente proprii relațiilor adulte sunt la fel de relevante și pentru relațiile dintre adulți și copii.

Căci, atunci când oamenii *sunt* copii, în special copii mici, încă incapabili să-și articuleze verbal necesitățile, afirmările drepturilor sunt indirecte. Trebuie să fie exprimate de adulți, la nivelul argumentelor etice. Această observație ne ajută să clarificăm problema autorității. Pe măsură ce legăturile dintre părinți și copii se apropie tot mai mult de relația pură, s-ar putea să pară că perspectiva părintelui nu are întâietate față de înclinațiile copilului – rezultând într-o „permisivitate" scăpată de sub control. Dar concluzia nu este deloc aceasta. O liberalizare a sferei personale nu ar implica dispariția autorității; mai degrabă, puterea coercitivă cedează locul unor relații de autoritate care pot fi apărate în mod principial. Voi discuta pe larg această chestiune în capitolul final.

NOTE

1. Peter Trachtenberg: *The Casanova Complex* („Complexul lui Casanova"), New York: Pocket Books, 1988, pag. 244-8.
2. Cf., de exemplu, Colette Dowling: *The Cinderella Complex* („Complexul Cenușăresei"), New York: Pocket Books, 1981, pag. 34.
3. Anne Wilson Schaeff: *Codependence. Misunderstood-Mistreated* („Codependența – Neînțeles înseamnă maltratat"), San Francisco: Harper and Row, 1986, pag. 11.
4. Jody Hayes: *Smart Love* („Dragoste deșteaptă"), Londra: Arrow, 1990, pag. 31.
4. Charlotte Kasl: *Women, Sex and Addiction* („Femeile, sexul și dependența"), Londra: Mandarin, 1990, pag. 340.
6. Shad Helmstetter: *Choices* („Opțiuni"), New York: Pocket Books, 1989, pag. 47.
7. Ibid., pag. 97.
8. Charlotte Kasl: *Women, Sex and Addiction* („Femeile, sexul și dependența"), Londra: Mandarin, 1990, pag. 36.
9. Jody Hayes: *Smart Love* („Dragoste deșteaptă"), Londra: Arrow, 1990, pag. 63-4.
10. Ibid., pag. 73.
11. C. Edward Crowther: *Intimacy. Strategies for Successful Relationships* („Intimitatea – Strategii pentru succesul relațiilor"), New York: Dell, 1988, pag. 156-8.
12. Jody Hayes: *Smart Love* („Dragoste deșteaptă"), Londra: Arrow, 1990, pag. 174-5.
13. Janet Finch: *Family Obligations and Social Change* („Obligațiile de familie și schimbările sociale"), Cambridge: Polity Press, 1989, pag. 192-211.
14. Ibid., pag. 204-5.
15. J. Lewis și B. Meredith: *Daughters Who Care* („Fiice care nu sunt nepăsătoare"), Londra: Routledge, 1988, pag. 54.
16. Janet Finch: *Family Obligations and Social Change* („Obligațiile de familie și schimbările sociale"), Cambridge: Polity Press, 1989, pag. 205.
17. H. Gadlin: „Disciplina copiilor și urmărirea eului – Interpretare istorică", *Advances in Child Development and Behaviour* („Progrese în dezvoltarea și comportamentul copilului"), vol. 12, 1978.
18. Ibid., pag. 75-82.
19. Susan Forward: *Men Who Hate Women and the Women Who Love Them* („Bărbații care urăsc femeile și femeile care îi iubesc"), New York: Bantam, 1988.

20. Ibid., pag. 193.
21. Ibid., pag. 195.
22. Ibid., pag. 198-9.
23. Ibid., pag. 202.
24. Stephen Gullo și Connie Church: *Loveshock. How to Recover from a Broken Heart and Love Again* („Șocul dragostei – Cum să ne revenim din decepțiile sentimentale și să iubim din nou"), Londra: Simon and Schuster, 1989.
25. Pentru studiul clasic asupra implicațiilor psihologice ale extenuării de luptă, vezi William Sargant: *Battle for the Mind* („Bătălia pentru minte"), Londra: Pan, 1959.
26. Stephen Gullo și Connie Church: *Loveshock. How to Recover from a Broken Heart and Love Again* („Șocul dragostei – Cum să ne revenim din decepțiile sentimentale și să iubim din nou"), Londra: Simon and Schuster, 1989, pag. 28.
27. Susan Forward: *Toxic Parents. Overcoming Their Hurtful Legacy and Reclaiming Your Life* („Părinți toxici: să le învingem dureroasa moștenire și să ne regăsim viața"), New York: Bantam, 1990.
28. Ibid., pag. 16.
29. Ibid., pag. 106-7.
30. David Finkelhor et al.: *The Dark Side of Families* („Fața întunecată a familiilor"), Beverly Hills: Sage, 1983.
31. Susan Forward: *Toxic Parents. Overcoming Their Hurtful Legacy and Reclaiming Your Life* („Părinți toxici: să le învingem dureroasa moștenire și să ne regăsim viața"), New York, Bantam, 1990, pag. 211.

BCU IAȘI / CENTRU UNIVERSITAR

Capitolul 7

Turbulență personală, tulburări sexuale

S-a remarcat că „în toată literatura sexului și a sexualității, oricât este de voluminoasă, se găsește foarte puțin despre sexualitatea masculină ca atare (...). Pare să fie o parte atât de acceptată din viața cotidiană, încât a devenit invizibilă."[1] O judecată excentrică, s-ar putea crede, dată fiind preocuparea lui Freud, ca și a multor succesori ai lui, față de experiența sexuală masculină. Totuși, dacă o înțelegem nu în termenii activității sexuale propriu-zise, ci în relație cu sentimentele și conflictele pe care le provoacă sexul, observația are un oarecare sens.

Sexualitatea masculină părea neproblematică în contextul circumstanțelor sociale „separate și inegale" care au precumpănit până recent. Natura sa era ascunsă sub o întreagă gamă de influențe sociale, care între timp au fost, sau tocmai sunt, subminate. Aceste influențe includ: 1. dominația bărbaților în sfera publică; 2. dublul standard; 3. sciziunea asociată a femeilor în pure (proprii căsătoriei) și impure (prostituate, târfe, concubine, vrăjitoare); 4. considerarea diferenței sexuale ca fiind dată de Dumnezeu, natură sau biologie; 5. problematizarea femeilor ca fiind opace sau irațională în dorințele și acțiunile lor; 6. diviziunea sexuală a muncii.

Cu cât s-au dizolvat mai mult aceste forme sociale existente dinainte – deși toate încă mai au efect – cu atât ne-am aștepta ca sexualitatea masculină să devină mai tulbure și, foarte adesea, obsesivă. Obsesiile sexuale masculine pot fi înțelese, după cum am indicat într-un capitol anterior, ca fiind acțiuni maniacale, dar fragile, provenite din rutine care s-au desprins de suporturile lor din trecut. Ele formează o „odisee" comparabilă cu aceea a modernității însăși, privită cel puțin din unghiul instituțiilor sale publice – preocupată de control și de distanțarea emoțională, dar îmbogățită cu potențialul violenței.

Sexualitatea și teoria psihanalitică: comentarii preliminare

Descoperirea sexualității plastice de către Freud – documentată în cele *Trei eseuri* – o realizare extraordinară, se află

într-o relație incomodă cu interpretarea lui asupra evoluției sexuale masculine, ca și feminine. Căci acea evoluție, după cum o descrie Freud, este predicată pe baza unei succesiuni „naturale" în care energiile erotice se îndreaptă spre obiecte concrete din mediul ambiant al copilului. Dacă punem accentul pe sexualitatea plastică și ne întrebăm de ce anume ar avea motive fetele să fie invidioase pe băieți, în loc de a considera certă invidia bazată pe o calitate fizică dată, putem începe să reconstituim originile „masculinității" într-un mod diferit de cel al lui Freud însuși.

Tranziția oedipiană, cheia de boltă a analizei mature a lui Freud asupra evoluției psihosexuale, nu figurează într-un mod semnificativ în cele *Trei eseuri*. Când Freud a scris această operă, complexul oedipian nu fusese formulat decât la un nivel rudimentar. Astfel, deși Freud a modificat ulterior argumentele celor *Trei eseuri* în lumina opiniilor sale de mai târziu, ideile că sexualitatea nu avea un obiect intrinsec și că sexualitățile masculină și feminină sunt echivalente din punct de vedere funcțional a cedat locul ipotezei masculinității și a sexualității masculine ca normă. Băieții au avantajul de a fi mai ușor localizați ca sursă a stimulării erotice. Dezvoltarea sexuală este un proces amenințător pentru băieți, ca și pentru fete: fiind vizibil, penisul este totodată și vulnerabil, iar rivalitatea dintre băiat și tatăl său reprezintă baza unui amestec extrem de tensionat între pierderea și obținerea autonomiei. Totuși, privațiunea fetiței are un sens mult mai profund, căci inadecvarea ei vizibilă este intrinsecă existenței sale. Ea e deposedată din start, pentru că s-a născut „castrată"; heterosexualitatea sa e câștigată numai pe cale secundară, odată ce află că nu o poate poseda niciodată pe mamă fiindcă nu are penis. Nu există nici o cale directă spre feminitate.

Dată fiind proeminența noțiunii sale de invidie peniană, scrierile lui Freud par nepromițătoare ca sursă de inspirație pentru autoarele feministe. De fapt, întâlnirea dintre feminism și psihanaliză s-a dovedit a fi sursa unor importante și originale contribuții la teoria psihologică și socială.[2] Totuși, s-a format o diviziune majoră între opera autorilor influențați de Jacques Lacan și de perspectiva filosofică a post-structuralismului – Julia Kristeva, Luce Irigaray și alții – și a acelora aflați mai

mult sub influența școlii relațiilor cu obiectele – cum ar fi Nancy Chodorow, Dorothy Dinnerstein sau Carol Gilligan. Diferențele dintre aceste puncte de vedere sunt într-un sens profunde, dar în alt sens pot fi exagerate. Factorul mai puțin important este acela care, la prima vedere, pare cel mai semnificativ: impactul post-structuralismului.

Sper ca lectorul nefamiliarizat cu dezbaterile asupra acestor chestiuni să îmi ierte, în următoarele două sau trei paragrafe, trecerea la un vocabular cu o idee mai dificil decât cel pe care am căutat să-l folosesc în restul textului. Conform gândirii post-structuraliste, nimic nu are esență; totul e structurat în jocul mobil al semnificanților. Așa cum se reflectă prin dezbaterea feministă despre folosirea lui Freud, acest punct de vedere ajunge să se exprime ca o critică a „esențialismului". Dacă sensurile sunt întotdeauna definite negativ, prin ceea ce nu sunt, atunci „identitatea sexuală" sau „autoidentitatea", la nivel mai general, sunt două denumiri eronate: ele implică o unitate spontană. O asemenea opinie își găsește noi argumente în teoria lacaniană a „scindării", unde subiectul nu se manifestă decât prin recunoaștere contrară.

Critica „esențialismului" după părerea mea cel puțin, se bazează pe o teorie deplasată a limbajului.[3] Sensul e definit prin diferență, desigur; nu într-un joc al semnificanților, ci în contextele pragmatice ale folosirii. Nu există absolut nici un motiv pentru ca, la nivelul logicii, recunoașterea naturii dependente de context a limbii să dizolve continuitatea identității. Chestiunea „esențialismului" e un cal verde pe pereți, altfel decât ca problemă empirică a măsurii în care identitatea de sine este firavă sau fragmentară și a proporției în care există calități generice care tind să distingă bărbații de femei.

Mai substanțial este statutul tezei lacaniene, însușită de cel puțin unele autoare feministe, care spune că femeile sunt excluse în mod specific din domeniul simbolicului, al limbajului ca atare. Pentru Irigaray, de exemplu, indiferent de celelalte critici ale ei la adresa lui Lacan, nu există nici o economie semnificativă pentru feminin: feminitatea este o „gaură", în ambele sensuri ale cuvântului. Această poziție, însă, reprezintă un artefact al conexiunii pe care o trasează Lacan între simbolic și „legea tatălui", pe care se pare că nu avem nici un motiv

serios s-o acceptăm. Ar fi mai plauzibil să sugerăm, împreună cu Chodorow, că „limbajul masculin", în măsura în care există, tinde să fie mai instrumental și mai teoretic decât acela al femeilor – dar că, în unele privințe esențiale, „limbajul masculin" exprimă atât dominația, cât și privațiunea. Prin urmare, în discuția de față, mă voi baza mai degrabă pe atitudinea relațiilor cu obiectele, decât pe cea lacaniană. Totuși, unele dintre accentele teoriei feministe a lui Lacan trebuie să fie reținute – în special insistența lui asupra caracterului fragmentar și contradictoriu al identității sexuale. Odată ce e înlăturată prisma post-structuralistă, nu mai există nici un motiv pentru ca asemenea accente să nu poată fi susținute în contextul unei perspective a relațiilor cu obiectele.

Dezvoltarea psihosocială și sexualitatea masculină

Mergând pe urmele lui Chodorow, putem afirma că, în primii ani de viață – mai ales și poate *numai* în societatea contemporană – influența mamei o precumpănește pe aceea a tatălui și a celorlalți îngrijitori.[4] Experiența timpurie a copilului cu mama este virtualmente opusă imaginii unui individ castrat și impotent; mai ales la nivel subconștient, băiețelul și fetița o văd pe mamă ca atotputernică. Astfel, un sentiment prematur al auto-identității, împreună cu potențialul de intimitate, se dezvoltă în primul rând prin identificarea cu un personaj feminin covârșitor de important. Pentru a ajunge la un sentiment de independență consolidat, toți copiii trebuie să înceapă la un moment dat să se elibereze de influența mamei și astfel să se desprindă de iubirea ei. Reiese că nu calea spre feminitate, ci aceea spre masculinitate reprezintă un ocol. Originile autoidentității masculine sunt cimentate cu un profund sentiment de nesiguranță, o senzație de pierdere care bântuie în continuare amintirile subconștiente ale individului. Încrederea fundamentală, însăși sursa securității ontologice, este compromisă intrinsec, întrucât băiatul e abandonat într-o lume a bărbaților chiar de persoana care era principala ființă adultă iubită pe care putea conta.

Din acest punct de vedere, falusul, acea reprezentare imaginară a penisului, își extrage pentru ambele sexe sensul din fantezia dominației feminine.[5] Falusul simbolizează despărți-

rea, dar și revolta și libertatea. În faza dinaintea tranziției oedipiene, puterea falică provine mai mult din separarea sferelor de autoritate ale mamei și tatălui, decât din simpla predominanță masculină ca atare. Falusul reprezintă eliberarea din copleșitoarea dependență de mamă, precum și capacitatea de a renunța la iubirea și atenția ei; este un simbol-cheie în căutarea timpurie de autoidentitate indepenentă a copilului. Invidia peniană, un fenomen real, așa cum argumentează Jessica Benjamin, reprezintă dorința copiilor mici, băieți ca și fete, de identificare cu tatăl, ca principal reprezentant al lumii exterioare.[6] Faza oedipiană, atunci când sosește, confirmă despărțirea băiatului de mamă, dar oferă în schimb compensația unei mai mari libertăți – sau, mai degrabă, a unui caracter mai capricios, ceea ce nu e exact același lucru. Astfel, masculinitatea e energică și prosperă, dar energia băiatului acoperă totuși o pierdere primordială.

Cu cât progresează mai mult transformarea intimității, la nivel instituțional, cu atât tranziția oedipiană tinde să se conecteze cu „apropierea": capacitatea părinților și a copiilor de a-și înțelege unii altora drepturile și emoțiile. Problema „tatălui absent", ridicată pentru prima oară de Școala din Frankfurt și, mai recent, de grupurile activiste masculine, poate fi văzută aici mai mult într-o lumină pozitivă, decât într-una negativă. Mai puțin ca reprezentare specifică a disciplinei, fiindcă o mare parte din disciplina timpurie este în orice caz preluată de mamă, tatăl (sau personajul idealizat al tatălui) a devenit, după cum spune Hans Leowald, mai „generos".[7] Găsim aici o intruziune a rușinii în dezvoltarea psihicului masculin, deși, în comparație cu fetele, vinovăția continuă să ocupe un loc proeminent. Miza nu constă atât în identificarea cu o figură distinct punitivă, cât într-o repudiere defensivă a răsfățului.

Simțul masculin al identității de sine se făurește astfel în împrejurări în care elanul spre auto-suficiență se alătură unui handicap emoțional cu potențialul de a mutila. Trebuie să se elaboreze o narațiune a autoidentității care să elimine durerea privațiunii de dragostea maternă timpurie. Fără îndoială, toate aceste elemente sunt mai mult sau mai puțin universale dar, în contextul actual, important este rezultatul deosebit de tensionat pentru sexualitatea masculină, într-o situație unde

dragostea maternă – dacă este într-adevăr receptată cât de cât – e simultan atotimportantă și abandonată. Penisul este falusul, da, dar azi acest lucru se întâmplă în circumstanțele în care susținerea puterii falice se concentrează tot mai mult asupra penisului – sau, mai degrabă, a sexualității genitale, ca principală expresie a sa.

Înțelegerea masculinității din societățile moderne în acest sens ajută la clarificarea formelor tipice de obsesivitate sexuală masculină. Mulți bărbați sunt animați să caute, prin intermediul vânătorii de femei pe care o practică, ceea ce le lipsește în ei înșiși – și anume, o lipsă care se poate manifesta prin furie și violență dezlănțuită. A devenit un loc comun în literatura terapeutică de specialitate acela de a spune că bărbații tind să fie „incapabili de a-și exprima sentimentele" sau „au pierdut contactul" cu propriile lor emoții. Dar o asemenea exprimare e prea rudimentară. În schimb, ar trebui să spunem că mulți bărbați sunt incapabili să construiască o narațiune a sinelui care le-ar permite să se împace cu o sferă de viață personală tot mai democratizată și reordonată.

Sexualitatea masculină, obsesiile, pornografia

Natura friabilă a sexualității masculine în circumstanțele sociale moderne este bine documentată în studiile terapeutice de cazuri contemporane. Heather Formani observă că „indiferent ce este, masculinitatea e foarte vătămătoare pentru bărbați", iar materialele concrete de studiu pe care le discută oferă ample justificări pentru această remarcă.[8] În comparație cu femeile, mai mulți bărbați tind să fie neliniștiți pe plan sexual; de asemenea, își compartimentează activitatea sexuală din zonele vieții lor în care pot găsi stabilitate și integritate de direcție.[9]

Caracterul obsesiv al elanului spre sexualitatea episodică devine mai mare în măsura în care femeile își localizează și resping complicitatea cu dependența emoțională ascunsă a bărbatului. Dragostea romantică, așa cum am încercat să demonstrez, conținea întotdeuna înăuntrul ei un protest la adresa acestei complicități, deși în unele sensuri ajuta și la susținerea ei. Cu cât femeile insistă mai mult pentru o etică a dragostei confluente, cu atât devine mai puțin rezistentă dependen-

ța emoțională masculină; dar tot cu atâta le poate fi mai dificil multor bărbați să facă față goliciunii pe care o implică aceasta. În măsura în care falusul devine efectiv penisul, sexualitatea masculină riscă să fie sfâșiată între dominația sexuală agresivă, inclusiv folosirea violenței, pe de o parte, și anxietățile continue în legătură cu potența, pe de altă parte (care au șanse să iasă la suprafață cel mai adesea în relațiile de o oarecare durată, unde performanța sexuală nu se poate izola de implicările emoționale de diverse feluri).

Anxietatea masculină în privința sexualității a fost în mare parte ascunsă vederii atâta timp cât au funcționat diversele condiții sociale care o protejau, consemnate mai sus. Dacă nevoia și capacitatea de exprimare sexuală ale femeii au fost ținute cu grijă sub obroc până la câtva timp după începutul secolului XX, la fel s-a întâmplat și cu traumatizarea concurentă a bărbatului. Analiza lui Lesley Hall asupra scrisorilor trimise de bărbați către Marie Stopes ilustrează acest spirit al neliniștii și disperării sexuale – care e departe de imaginea sexualității impetuoase sau desfrânate, nepăsătoare și cât mai necontrolate posibil.[10] Impotența, polițiile nocturne, ejacularea prematură, grijile privind mărimea și funcția penisului – toate acestea și multe alte anxietăți revin iar și iar pe parcursul scrisorilor. Mulți dintre bărbații care au luat legătura cu Stopes aveau mare grijă să sublinieze că nu erau niște nevolnici, ci „un bărbat mare și puternic", „peste medie ca formă fizică", „bine clădit, atletic, foarte puternic pe plan fizic" și așa mai departe.

Anxietatea bazată pe lipsa cunoștințelor despre sex este o temă persistentă, la fel ca sentimentele cronice de inferioritate și confuzie personală. Incapacitatea de a provoca reacții sexuale din partea partenerei este o nemulțumire comună, dar la fel se întâmplă și cu lipsa plăcerii din partea bărbatului. „Nici unul dintre noi nu poate simți vreodată, nici în cea mai strânsă îmbrățișare, acea satisfacție despre care instinctul și rațiunea îmi spun că ar trebui să apară", cum se exprima un subiect.[11] Majoritatea îngrijorărilor sexuale care-i frământau pe corespondenții lui Stopes se concentrau fie asupra eșecului sexual, fie asupra temerilor legate de normalitate; nereușitele „bărbăției" erau percepute ca niște amenințări la adresa unei

relații de mare preț, mai degrabă decât ca probleme exprimate în planul abstract.

Deși nu emit nici o pretenție de a discuta în detaliu asemenea chestiuni, analiza care urmează ne va ajuta să înțelegem atât anumite trăsături ale pornografiei de masă, cât și unele aspecte importante ale violenței sexuale masculine. Pornografia ar putea fi privită ca o comercializare a sexului, dar o asemenea concepție ar fi foarte parțială. Actuala explozie de materiale pornografice, care în cea mai mare parte le sunt destinate bărbaților și, în majoritate, sunt consumate exclusiv de ei, urmează o formă paralelă îndeaproape cu concentrarea predominantă asupra sexului de joasă emotivitate și înaltă intensitate. Pornografia heterosexuală exprimă o preocupare obsesivă față de scenele și pozițiile standardizate în care complicitatea femeilor, care în lumea socială a realității e dizolvată substanțial, aici este reiterată într-un mod lipsit de ambiguitate.[12] Imaginile femeilor din revistele pornografice soft – normalizate prin inserția între reclame ortodoxe, articole de știri și texte fără caracter sexual – sunt obiecte ale dorinței, dar niciodată ale dragostei. Excită, stimulează și, desigur, sunt prin definiție episodice.

Complicitatea feminină este portretizată în modul stilizat cum sunt reprezentate de obicei femeile. „Respectabilitatea" pornografiei soft e o componentă importantă a atracției acesteia, conținând implicația că femeile sunt obiectele, dar nu și subiectele dorinței sexuale. În conținutul vizual al revistelor pornografice, sexualitatea feminină e neutralizată, iar amenințarea intimității, dizolvată. Privirea femeii se îndreaptă de obicei spre cititor: de fapt, aceasta e una dintre cele mai stricte convenții aplicate în prezentarea imaginii. Masculul care o înfruntă cu privirea lui trebuie categoric s-o domine; aici, penisul devine din nou falus, puterea imperială pe care bărbații sunt capabili s-o exercite asupra femeilor. Unele reviste pornografice publică rubrici unde problemele sexuale ale cititorilor sunt discutate și li se răspunde. Dar grosul scrisorilor apărute în asemenea periodice diferă complet de al celor colecționate de Stopes. În contrast cu scrisorile orientate spre probleme, acestea se preocupă să documenteze vitejia; din nou, relatează episoade sexuale discrete.

În aceste episoade, predomină un anumit motiv. Este vorba de plăcerea sexuală, practic nu a bărbatului, ci a femeii și prezentată, de obicei, într-un mod cu totul aparte. Sunt povești despre niște femei de o sexualitate extatică, dar întotdeauna sub influența falusului. Femeile scâncesc, gâfâie și tremură, dar bărbații tac, orchestrând evenimentele care ajung să se petreacă. Expresiile deliciilor femeiești sunt detaliate cu o atenție care depășește pe departe tot ceea ce se prezintă despre experiența masculină propriu-zisă. Extazul femeilor nu e pus nici un moment la îndoială; totuși, rostul povestirilor nu e acela de a înțelege sau a empatiza cu sursele și natura plăcerii sexuale feminine, ci mai degrabă de a o domestici și izola.[13] Evenimentele sunt descrise în termenii reacțiilor femeii, dar într-un asemenea mod încât să facă dorința feminină să pară la fel de episodică precum aceea a bărbatului. Astfel, bărbații ajung să afle ce vor femeile și cum să trateze dorințele femeiești, în propriii lor termeni.

Pornografia creează foarte ușor dependență, datorită caracterului ei substitutiv. Complicitatea femeilor e asigurată, dar reprezentarea pornografică nu poate ține în frâu elementele contradictorii ale sexualității masculine. Plăcerea sexuală pe care o demonstrează femeia are atașată o etichetă cu prețul – căci ființa care poate dovedi o asemenea frenezie poate fi văzută și ca impunând cerințe ce trebuie îndeplinite. Eșecul nu se manifestă deschis, dar pândește sub forma prezumpțiilor de dorință nedeclarate; furia, învinuirile și dezgustul față de femei se amestecă în chip inconfundabil cu devotamentul pe care îl trădează aceleași povestiri. Efectele de normalizare ale pornografiei soft îi explică, probabil, apelul de masă, mai degrabă decât faptul că materialele pornografice mai explicite nu se pot găsi la fel de ușor pe piață. Pornografia hard, cel puțin în unele dintre numeroasele sale versiuni, poate fi mai amenințătoare, deși caracterul său explicit poate părea să satisfacă aproape complet „căutarea" masculină. Aici, puterea nu mai e limitată de „consimțământul persoanei guvernate" – privirea complice a femeii – ci pare impus într-un mod mult mai direct, deschis și forțat. Pentru unii, desigur, tocmai în aceasta constă atracția. Totuși, pornografia hard acționează și

la limita exterioară a sexualității falice, dezvăluind pe de altă parte libertățile amenințătoare ale sexualității plastice.

Violența sexuală masculină

Forța și violența nu fac parte din toate ordinile de dominație. În domeniul ortodox al politicii, se pune întrebarea cât de hegemonică e puterea, astfel încât să nu se recurgă la violență decât atunci când ordinea legitimă se prăbușește, sau, în mod alternativ, până unde exprimă violența adevărata natură a puterii statului. O dezbatere similară încolțește în literatura de specialitate preocupată cu pornografia și violența sexuală. Unii au susținut că dezvoltarea pornografiei hard, mai ales a aceleia în care violența e reprezentată direct, înfățișează adevărul interior al sexualității masculine ca întreg.[14] În continuare, s-a mai sugerat că violența contra femeilor, în special violul, este principalul mijloc de control al bărbaților asupra lor.[15] Violul arată realitatea domniei falusului.

Pare să fie foarte clar că există un continuum, nu o fractură netă, între violența masculină față de femei și alte forme ale intimidării și hărțuirii. Violul, bătaia și chiar asasinarea femeilor conțin adeseori aceleași elemente esențiale ca întâlnirile heterosexuale non-violente, subjugarea și cucerirea obiectului sexual.[16] Ar fi deci pornografia, așa cum au declarat unii, teoria, iar violul, practica? Pentru a răspunde la această întrebare, e important să determinăm dacă violența sexuală face parte din opresiunea masculină de lungă durată a femeilor, sau dacă e înrudită cu schimbările discutate în această carte.

Impulsul de a subordona și a umili femeile, după cum indică discuția precedentă despre sexualitatea masculină, este probabil un aspect generic al psihologiei masculine. Totuși, se poate afirma (deși, cu siguranță, o asemenea opinie e discutabilă) că dominația femeilor de către bărbați în culturile pre-moderne nu depindea în primul rând de practicarea violenței contra lor. Era asigurată în primul rând prin „dreptul de proprietate" asupra femeilor pe care îl deținеau în mod caracteristic bărbații, conjugat cu principiul sferelor separate. Femeile erau adeseori expuse violenței masculine, mai ales în spațiul casnic; la fel de important, însă, e că erau protejate de

arenele publice în care bărbații se supuneau unii pe alții violenței. De aceea, în evoluția premodernă a Europei, violul prospera „în special la periferii; la frontiere, în colonii, în statele aflate în război și în sânul naturii; printre armatele de cotropire și jaf."[17]

Lista e formidabilă și destul de înfricoșătoare, în felul ei propriu. Totuși, în asemenea împrejurări, violența nu se dirija decât rareori spre femei: la aceste „periferii", violența în general era accentuată, iar violul reprezenta singura activitate, printre alte forme de brutalitate și măcel, care îi implica în primul rând pe bărbați ca distrugători și distruși. Pentru asemenea situații marginale era caracteristic faptul că femeile nu erau la fel de separate de domeniile masculine cum se întâmpla în mod normal; și nici bărbații nu le puteau asigura protecția.

În societățile moderne, lucrurile stau cu totul altfel. Femeile trăiesc și muncesc în ambianțe publice anonime mult mai frecvent decât au făcut-o oricând în trecut, iar diviziunile de „separare și inegalitate" care izolau sexele s-au dizolvat în proporție substanțială. În perioada contemporană, e mai logic decât înainte să se presupună că violența sexuală masculină a devenit o bază a controlului sexual. Cu alte cuvinte, o mare cantitate de violență sexuală masculină provine acum din nesiguranță și inadecvare, mai degrabă decât dintr-o continuare directă a dominației patriarhale. Violența e o reacție distructivă provocată de dispariția complicității femeiești.

Cu excepția condițiilor de război, bărbații sunt astăzi mai violenți față de femei, probabil, decât unii cu ceilalți. Există multe tipuri de violență sexuală masculină asupra femeilor, dar cel puțin unele au consecința consemnată mai sus: mențin sexualitatea episodică. Aceasta ar putea fi trăsătura principală – deși, cu siguranță, nu singura – care asociază o asemenea violență cu pornografia. Dacă așa stau lucrurile, reiese că literatura pornografică, sau o mare parte din ea, ține de sistemul hegemonic al dominației, violența sexuală fiind un sprijin secundar, mai degrabă decât un exemplar al puterii falice.

Desigur, ar fi absurd să susținem că există o normă unitară a masculinității și ar fi fals să presupunem că toți bărbații se codesc să îmbrățișeze schimbarea. Mai mult, violența sexuală

nu se restrânge la activitățile bărbaților. Femeile sunt foarte des violente fizic față de bărbați, în situații casnice; violența pare să fie o trăsătură destul de comună a relațiilor lesbiene, cel puțin în anumite contexte. Studiile asupra violenței sexuale feminine din S.U.A. descriu cazuri de viol lesbian, agresiuni fizice și atacuri cu arme de foc, cuțite și alte obiecte cauzatoare de moarte.[18] Majoritatea bărbaților care i-au scris Mariei Stopes erau preocupați să-și rezolve problemele sexuale în scopul de a mări satisfacția partenerelor lor de sex feminin. Mulți bărbați care vizitează cu regularitate prostituatele doresc să-și asume un rol pasiv, nu unul activ, indiferent dacă acest lucru implică sau nu practici masochiste. Unii bărbați gay își găsesc cea mai mare plăcere în stare de supunere, dar mulți sunt de asemenea capabili să facă schimb de roluri. Aceștia au mai mult succes decât majoritatea heterosexualilor în a izola puterea diferențiată și a o restrânge în arena sexualității ca atare. Există [illegible] cum se exprimă un bărbat gay, „care ne prind în capcana lor, și fantaziile care ne eliberează (...). Fanteziile sexuale, atunci când sunt folosite conștient, pot crea o contra-ordine, un gen de subversiune, și un mic spațiu în care putem evada, mai ales atunci [illegible] tulbură toate acele distincții nete și opresive între activ și pasiv, mascum și feminin, dominant și supus."[19]

Sexualitatea feminină: problema complementarității

Dacă am acceptat principiul că fiecare sex e ceea ce sexul celălalt nu este, ar trebui să se realizeze o contopire simplă între sexualitatea masculină și cea feminină. Lucrurile nu sunt atât de net definite, fiindcă toți copiii împărtășesc trăsături similare în evoluția psihosexuală, mai ales în prima parte a vieții. Indiferent care sunt limitele ideilor lui când le privim din perspectiva zilei de azi, Freud a fost primul care a scos în evidență acest lucru. Fetițele au un istoric sexual similar cu al băieților – deși, pentru Freud, motivul e că sexualitatea lor timpurie, după cum se exprima el, „are un caracter integral masculin".[20] Diferența intervine atunci când ambele sexe descoperă că fetiței îi lipsește ceva; fiecare crede că a fost castrată. În opinia lui Freud, vorbind din punct de vedere psihologic, nu există decât un singur organ genital, cel al masculului.

Deși organele genitale ale fetei sunt privite inițial cu indiferență de către băiat – până când amenințarea castrării trece în planul fanteziei – fata observă rapid că ceea ce-i lipsește e un penis și dorește să-l aibă. Nici chiar în etapa complexului oedipian, experiența fetei nu este complementară cu aceea a băiatului. Căci, după cum se exprimă Freud, „numai la copiii de sex masculin apare o conjuncție simultană fatidică între dragostea pentru un părinte și ura față de celălalt ca rival".[21] Fata se îndepărtează de mamă, acuzând-o pe ea de faptul că îi lipsește penisul, deși nu poate să se identifice în același sens cu tatăl, nici să-și orienteze agresivitatea în direcția lui.

În „răsturnarea" pe care au operat-o asupra lui Freud, Chodorow și ceilalți autori care au scris dintr-un punct de vedere similar introduc o mai mare complementaritate, care era prezumată în explicația freudiană originală. Conform lor, fata își păstrează acele trăsături ale evoluției psihosexuale pe care băiatul le-a lăsat în urmă; băiatului i se dezvoltă alte trăsături – o atitudine instrumentală față de lume și așa mai departe – pe care fata nu le posedă, sau care la ea sunt doar slab evoluate. De la bun început, relația mamei cu băiatul e diferită de aceea care o leagă de fată. Ea îl tratează ca pe o ființă mai distinctă decât fata, o ființă care e iubită într-un mod mai „narcisist".[22] Fiecare sex câștigă și fiecare pierde, deși băieții au mai mult de pierdut. Fetele au un simț mai puternic al identității sexuale, dar un simț mai slab al autonomiei și al individualității; băieții sunt mai capabili de acțiuni independente, deși prețul emoțional pe care îl au de plătit pentru această capacitate e foarte mare.

Urmărind tematicile inițiate anterior, dați-mi voie să modific și să plasez în perspectivă istorică această interpretare, încercând să demonstrez de ce e mai bine să se evite un accent exagerat pus pe aspectul suplementarității. Invenția maternității creează o situație în care, atât în ochii fetiței cât și într-ai băiețelului, mama e percepută ca mai atotputernică, precum și atotiubitoare, decât se întâmpla în generațiile trecute. Această putere și dragoste, însă, sunt asociate și cu un respect mai mare față de autonomia copilului, încă din primii ani de viață, decât era tipic înainte (deși există multe situații empirice în care acest respect este în mare măsură reținut).

Despărțirea băiatului de mamă are consecința că dependența lui de femei devine mascată și, la nivel subconștient și adeseori chiar conștient, negată; în fazele ulterioare ale vieții, sexualitatea e dificil de integrat într-o narațiune reflexivă a sinelui. Ceea ce tind bărbații să reprime, repet, nu e capacitatea de a iubi, ci autonomia emoțională importantă pentru susținerea intimității. Fetele au șanse mai mari de a ajunge la o asemenea autonomie, care depinde mai mult de comunicare decât de predispoziția spre a-și exprima emoțiile ca atare. Bogăția resurselor comunicative de acest soi trebuie să fie considerată o chestiune de competență, asemenea acelei „competențe instrumentale" pe care sunt predispuși să și-o dezvolte băieții.

Dependența bărbaților de femei pentru a realiza activitatea intimității se exprimă nu numai în domeniul sexualității, ci și în cel al prieteniei. Există organizații, cum ar fi cluburile sau echipele sportive, care din cauza caracterului lor integral masculin creează situații în care se poate dezvolta și consolida fraternitatea masculină. Totuși, fraternitatea – un sistem de legături care provin din experiențele masculine comune și exclusive – nu este totuna cu prietenia, privită din punctul de vedere al caracteristicilor relației pure. Un studiu în profunzime desfășurat pe două sute de bărbați și femei din Statele Unite a arătat că două treimi dintre bărbații intervievați nu puteau nominaliza un prieten apropiat. Pentru aceia care au putut, prietenul era de cele mai multe ori o femeie. Trei sferturi dintre femeile supuse studiului au putut menționa cu ușurință una sau mai multe prietene apropiate, iar pentru ele acestea erau aproape întotdeauna tot femei. Femeile căsătorite, ca și cele singure, nominalizau alte femei ca fiindu-le cele mai bune prietene.[23]

Pentru fete și băieți e un șoc să recunoască puterea falusului – pentru că însăși competența pe care și-au format-o e amenințată, dacă nu chiar complet răsturnată de această descoperire. În cazul băiatului, la nivelul sexualității, falusul devine semnificantul unei capacități ambivalente de a domina femeile. Cu cât falusul se identifică mai mult cu penisul, însă, cu atât el trebuie să fie mai „testat" în întâlniri episodice care combină riscul și plăcerea. În loc de complementaritate, si-

tuația respectivă este una de dislocare reciprocă și implică elemente contradictorii, în cazul băieților ca și într-al fetelor. Frustrarea dorinței fetei de a fi asemenea tatălui e acută, deși nu compartimentează neapărat personalitatea în maniera caracteristică pentru băieți. Se poate înțelege ușor de ce deznădejdea față de bărbați, în alternanță cu o idealizare a lor, devine atât de confuză în mintea fetei. Tatăl simbolizează despărțirea și „acțiunea" asupra lumii; totuși, el în același timp este inaccesibil. Capacitatea fetei de a iubi se contopește cu o dorință copleșitoare de a fi iubită și ocrotită.

Există vreun sens în care supunerea e o trăsătură particulară a dezvoltării psihosexuale feminine, conform cunoscutei concepții stereotipe? Cred că nu există nici unul. Pentru băieți și fete deopotrivă, impulsurile spre supuneri și stăpânire devin corelate, iar dorința de a fi dominat e un reziduu puternic al conștiinței reprimate despre influența timpurie a mamei. Ambele sexe își dezvoltă capacitatea afectivă, deși aceasta ia în mod caracteristic forme divergente. În afara cazurilor când câte un băiat se înstrăinează complet pe plan psihologic de mama lui în timpul copilăriei sau după aceea, el păstrează capacitatea și dorința de afecțiune reciprocă; dar o asemenea afecțiune dobândește de obicei un caracter „instrumental". Răsfățul, în sensul sprijinului emoțional, corespunde mult mai mult cu capacitățile care i se dezvoltă fetiței. Însă chiar și aici ar fi o greșeală să presupunem că aptitudinile unui sex nu fac decât să le completeze pe ale celuilalt, căci fiecare se dezvoltă în contradicție.

„Tatăl absent", părintele care nu are decât o existență vagă în prima perioadă de creștere a copilului, deține o semnificație deosebită pentru fetiță. El poate fi idealizat din cauza distanței la care se află, dar apare și ca periculos – aerul de amenințare devine adeseori chiar o parte din atracția pe care o exercită. Stând mai puțin decât mama în centrul vieții copilului, tatăl e de asemenea mai puțin susceptibil față de talentele comunicative ale fiicei. Trebuie să fie „convertit", câștigat, dar totuși e în același timp distant și, după cum se pare la nivelul subconștientului, intangibil. Calitățile sale refractare trebuie să fie aduse sub control, dacă se dorește realizarea autonomiei; paradoxul este acela că, dacă s-ar întâmpla să fie cucerit

complet, fetița ar ști că ceva e în neregulă; căci el îi câștigă respectul nu ca posesor sexual al mamei ei, ci tocmai datorită menținerii acelui caracter „separat".

Furia, la fel ca dorința de dragoste, alimentează sexualitatea episodică a bărbaților; foarte adesea, este baza masochismului și a dorinței de supunere, un sindrom asociat cu rușinea. Furia și rușinea, însă, formează de asemenea caracteristici ale maturizării femeilor. Fetița își iubește mama, dar o și dușmănește: distanțându-se de ea, prin intermediul identificării cu tatăl, își transferă resentimentele înspre el. Oricât ar fi de idealizat, tatăl nu poate compensa ceea ce a trebuit fiica să sacrifice în căutarea ei de a-l câștiga. Tocmai îndepărtarea lui, comparată cu apropierea mamei de care a beneficiat copilul, stimulează și mai mult o asemenea ambivalență. Bărbații nu pot fi demni de încredere; te vor dezamăgi întotdeauna.

Pentru a înțelege mai complet relația dintre rușine și dezvoltarea psihosexuală, putem reveni la interpretarea lui Freud asupra feminității, unde aceasta este strâns legată de narcisism. Conform lui Freud, femeile au în trupurile lor o investiție narcisistă care bărbaților în mare măsură le lipsește, rezultat al reacției fetei față de faptul „castrării" ei. Fetița abandonează masturbarea și renunță la interesul pentru clitoris, care e inadecvat într-un mod atât de manifest. Erotismul ei devine difuz, mai degrabă decât concentrat asupra unui organ principal de obținere a plăcerii. Fata se vede pe sine însăși numai în reflectarea dorinței masculine. Prin urmare, nevoia femeii, cu cuvintele lui Freud, nu „stă în direcția iubirii" ci mai mult în aceea de „a fi iubită"; „bărbatul care îndeplinește această condiție e cel care câștigă favorurile" ei.[24] Femeile nu au nevoie numai să fie admirate, ci și să li se spună că sunt apreciate și prețuite. Lipsite de confirmarea narcisistă la începutul vieții, femeile nu-și găsesc în continuare securitatea decât în oglinda dragostei oferită de partenerul adorator. Nu mai e nevoie să spunem că bărbații sunt la fel de slab echipați pentru a satisface această cerință pe cât sunt și pentru a răspunde la erotismul feminin. De aici și nemulțumirea frecvent auzită a femeilor care se plâng că partenerii lor sunt stângaci, nu înțeleg cu adevărat ce anume le produce satisfacția și așa mai departe.[25]

Concluziile pe care le trage Freud sunt cu siguranță, în parte, corecte, dar nu și argumentele folosite pentru a ajunge la ele. Aceste argumente ridică două probleme separate: sexualitatea feminină și erotizarea trupului, pe de o parte și dorința certitudinii de a fi iubită, pe de altă parte. Putem presupune că ambele sexe, de fapt, odată ce s-a realizat despărțirea de mamă, au nevoie de asigurări că încă mai sunt iubite. Totuși, necesitatea de dragoste a băiatului, contrar opiniei lui Freud, e mai mare sau mai urgentă decât a fetei, în mare măsură fiindcă tinde să fie mai adânc îngropată. Asigurarea băiatului provine din domnia falusului (afirmarea puterii și a statutului social) și, în zona comportamentului sexual propriu-zis, din sexualitatea episodică. O asemenea sexualitate neagă tocmai dependența emoțională care o alimentează.

Interpretarea sexualității feminine de către Freud a lăsat o impresie de durată asupra literaturii psihanalitice ulterioare. Sexualitatea femeilor era considerată în esență pasivă, opinie care a întărit stereotipurile curente. În lumina actualelor schimbări de comportament sexual, a devenit evident că, în măsura în care o asemenea portretizare corespundea realității, ea era rezultatul unor constrângeri sociale impuse femeilor, mai curând decât al caracteristicilor psihosexuale de durată. Imaginea femeilor vorace din punct de vedere sexual, desigur, a existat mult timp alături de aceea a pasivității feminine; teoria lui Freud accentua o imagine în detrimentul celeilalte.

Erotismul difuz despre care vorbea Freud ar trebui să fie privit în mod corect ca potențial subversiv, mai degrabă decât ca o reacție negativă față de o situație de „pierdere". Clitorisul nu este echivalentul funcțional al penisului, după cum nici plăcerea sexuală feminină nu e definită printr-o neputință de a corespunde standardului stabilit de bărbat. Se poate presupune că ambele sexe, în copilărie, mențin capacitatea de erotizare a trupului. Băiatul tinde să renunțe la aceasta în favoarea unui regim de concentrare mai genitală, în cadrul tranziției oedipiene. Fetele, pe de altă parte, sunt mai capabile să și-o susțină și, prin urmare, mai predispuse spre a integra senzațiile specific genitale cu alte experiențe și atașamente – de fapt, riscă să găsească nesatisfăcătoare activitatea sexuală rezultată de pe urma acestor conexiuni mai largi.[26]

Sexe, intimitate și afecțiune

Permiteți-mi să rezum implicațiile discuției precedente. Deși este posibil, așa cum credea Freud, și chiar foarte probabil, să existe trăsături mai mult sau mai puțin universale ale psihologiei sexuale, voi lăsa deoparte în mare măsură această chestiune. O trăsătură distinctivă a socializării din perioada recentă, caracteristică pentru majoritatea straturilor din societățile moderne, a fost și este rolul proeminent al mamei în îngrijirea timpurie a copilului. Relațiile dintre mamă și copil sunt influențate de „inventarea maternității", ele totodată reflectând și alte schimbări care deosebesc instituțiile moderne de cele pre-moderne. Dominația mamei are profunde consecințe psihologice pentru ambele sexe și stă la originea aspectelor mai generale ale diferenței între sexe din zilele noastre.

Bărbații au probleme cu intimitatea: această asertiune se face auzită iar și iar în literatura terapeutică de specialitate, ca și în alte părți. Dar ce înseamnă o asemenea afirmație? Dacă analiza pe care am sugerat-o e validă, nu putem spune pur și simplu că femeile tind să fie mai capabile de a dezvolta simpatie emoțională cu alții decât majoritatea bărbaților. Și nici, ca să repet o banalitate, nu putem accepta ideea că femeile s-ar afla în contact cu sentimentele lor într-un mod pe care bărbații în mod tipic nu îl au. Intimitatea e mai presus de orice o problemă de comunicare emoțională, cu ceilalți și cu sinele, într-un context de egalitate interpersonală. Femeile au pregătit calea pentru o expansiune a domeniului intimității în rolul lor de revoluționare emoționale ale modernității. Anumite dispoziții psihologice au constituit condițiile și rezultatele acestui proces după cum s-a întâmplat, de asemenea, și cu schimbările materiale care le-au permis femeilor să-și revendice egalitatea. La nivel psihologic, dificultățile bărbătești cu intimitatea sunt mai presus de orice rezultatul a doi factori: o viziune schismatică asupra femeilor care poate fi pusă pe seama unei reverențe subconștiente față de mamă și o narațiune emoțională incompletă a sinelui. În circumstanțele sociale în care femeile nu mai sunt complice cu rolul falusului, elementele traumatice ale masculinității devin astfel expuse mai clar vederii.

Toate mecanismele psiho-dinamice, în cazul individual, sunt complexe și nu există o complementaritate directă între psihologia masculină și cea feminină. Astfel, orice generalizare despre „bărbați" sau „femei" în ansamblu, chiar și lăsând deoparte diversitatea culturilor pre-moderne sau non-moderne, necesită anumite precizări. La fel ca în alte părți ale acestui volum, ori de câte ori vorbesc despre „femei" sau „bărbați" fără a face nici o precizare, există întotdeauna o paranteză implicită în care adaug: „în multe situații". Sexualitatea episodică, de exemplu, așa cum am mai insistat, nu se reduce la bărbați; este un mecanism al puterii, iar atributele sale defensive au o anumită utilitate și pentru femei. Ideea că „bărbații nu pot iubi" este în mod evident falsă și nu trebuie – din aceleași motive menționate mai sus – să fie echivalată în mod direct cu dificultățile bărbaților privitoare la intimitate. O mare pare din sexualitatea masculină este energizată de o căutare frustrată a dragostei, care însă este pe cât de dorită, pe atât de temută. Mulți bărbați nu sunt capabili să iubească alte persoane ca fiindu-le egale, în împrejurări intime, dar pot foarte bine să le ofere dragoste și îngrijire celor de o putere inferioară (femei, copii) sau cu care împărtășesc un raport nedeclarat (amici, membri ai unui club).

Iar dificultățile cu intimitatea nu se restrâng numai la bărbați. Relația femeilor cu puterea masculină este ambivalentă. Cererea de egalitate poate intra în conflict psihologic cu căutarea unui personaj masculin care să fie autoritar și distant pe plan emoțional. Dezvoltarea respectului bazat pe calitățile egale și independente ale celuilalt ridică astfel probleme pentru ambele sexe, lucru care, fără nici o îndoială, se infiltrează și în relațiile homosexuale. Mai mult, comunicarea sentimentelor nu este în sine și prin sine suficientă pentru intimitate. În măsura în care o asemenea comunicare are ca liant narcisismul, ea este mai degrabă o licitație pentru putere decât o ofertă pentru dezvoltarea dragostei confluente.

Masculinitatea ca inferioritate: se coroborează această temă cu realitatea persistenței dominației patriarhale? Căci diviziunea sexuală a muncii rămâne intactă în proporție substanțială; acasă și la serviciu, în majoritatea contextelor societăților moderne, bărbații sunt în mare parte nedornici să lase din mână

frâiele puterii. Puterea este înhămată la interese și, evident, există considerente strict materiale care ajută la explicarea acestui fenomen. Totuși, în măsura în care puterea masculină se bazează pe docilitatea femeilor și pe serviciile economice și emoționale pe care le oferă acestora, ea rămâne supusă amenințării.

NOTE

1. Andy Metcalf: „Introducere", în Andy Metcalf și Martin Humphries: *The Sexuality of Men* („Sexualitatea bărbaților"), Londra: Pluto, 1985, pag. 1.

2. Pentru cea mai competentă discuție recentă, vezi Teresa Brennan: *Between Feminism and Psychoanalysis* („Între feminism și psihanaliză"), Londra: Routledge, 1989.

3. Anthony Giddens: „Structuralismul, post-structuralismul și producția culturală", în Anthony Giddens și Jonathan Turner: *Social Theory Today*, Cambridge: Polity Press, 1987.

4. Nancy Chodorow: *The Reproduction of Mothering* („Reproducerea maternității"), Berkeley: University of California Press, 1978.

5. Janine Chasseguet-Smirgel: „Freud și sexualitatea feminină", *International Journal of Psychoanalysis* („Gazeta internațională de psihanaliză"), vol. 57, 1976.

6. Jessica Benjamin: *The Bonds of Love* („Cătușele dragostei"), Londra: Virago, 1990.

7. Hans Leowald: „Dispariția complexului oedipian", în *Papers on Psychoanalysis* („Articole de psihanaliză"), New Haven: Yale University Press, 1983.

8. Heather Formani: *Men. The Darker Continent* („Bărbații – Continentul întunecat"), Londra: Mandarin, 1991, pag. 13.

9. Cf. Michael Ross: *The Married Homosexual Man* („Homosexualul căsătorit"), Londra: Routledge, 1983.

10. Lesley A. Hall: *Hidden Anxieties. Male Sexuality, 1900-1950* („Anxietăți ascunse – Sexualitatea masculină, 1900-1950"), Cambridge: Polity Press, 1991.

11. Ibid., pag. 121.

12. Andy Moye: „Pornografia", în Andy Metcalf și Martin Humphries: *The Sexuality of Men* („Sexualitatea bărbaților"), Londra: Pluto, 1985.

13. Ibid., pag. 68-9.

14. Andrea Dworkin: *Pornography: Men Possessing Women* („Pornografia – Bărbați posedând femeile"), Londra: Women's Press, 1981.

15. Susan Griffin: „Violul, crima atotamericană", *Ramparts* („Bastioane"), vol. 10, 1973; Susan Brownmiller: *Against Our Will* („Împotriva voinței noastre"), Londra: Penguin, 1977.

16. Liz Kelly: *Surviving Sexual Violence* („Supraviețuirea față de violența sexuală"), Cambridge: Polity Press, 1988.

17. Roy Porter: „Are violul un sens istoric?", în Sylvana Tomaselli și Roy Porter: *Rape* („Violul"), Oxford: Blackwell, 1986, pag. 235.

18. Karay Lobel: *Naming the Violence* („Denumiri pentru violență"), Seattle: Seal, 1986.

19. Citat în Lynne Segal: *Slow Motion* („Cu încetinitorul"), Londra: Virago, 1990, pag. 262.

20. Sigmund Freud: *Three Essays on the Theory of Sexuality, Standard Edition* („Trei eseuri despre teoria sexualității – Ediție standard"), Londra: Hogarth, 1953.

21. Ibid.

22. George Stambolian: *Male Fantasies/Gay Realities* („Fantezii masculine / Realități gay"), New York: Sea Horse, 1984, pag. 159-60.

23. Lillian Rubin: *Intimate Strangers* („Străini intimi"), New York: Harper and Row, 1983. Vezi și Stuart Miller: *Men and Friendship* („Bărbații și prietenia"), Londra: Gateway, 1983.

24. Sigmund Freud: „Despre narcisism", în *Standard Edition* („Ediție standard"), vol. 14, pag. 89.

25. Janine Chasseguet-Smirgel: *Female Sexuality* („Sexualitatea feminină"), Ann Arbor: University of Michigan Press, 1970, pag. 76-83.

26. Shere Hite: *Women and Love* („Femeile și dragostea"), Londra: Viking, 1988.

Capitolul 8

Contradicții ale relației pure

Mai ales în măsura în care sunt localizate total sau parțial în subconștient, trăsăturile psihologice discutate în capitolul anterior imprimă tensiuni fundamentale în lumea emergentă a relațiilor pure. Pentru a le urmări, mă voi concentra asupra aspectelor relației pure în întâlnirile de același sex – în speță, ale femeilor lesbiene. Strategia ar putea să pară ciudată, pornind de la o interpretare asupra caracteristicilor psihice ale sexualității masculine și feminine. Dar pentru a vedea cât de distructive se pot dovedi pentru relația pură diviziunile psihologice care tind să despartă bărbații și femeile, merită să le analizăm dinamica intrinsecă – iar aceasta, în unele sensuri, se studiază mai ușor atunci când e exclus elementul heterosexual.

Fără a ne face prea multe griji cu privire la cât de reprezentativ este materialul, voi apela din plin la anumite fragmente ale acelor documente admirabil de reflexive, rapoartele Hite. Studiile Hite și-au propus să „cartografieze o revoluție ideologică în curs de desfășurare", dar ele transmit de asemenea conștiința faptului că documentele analizate contribuie direct la acest proces. Primul lung „chestionar-eseu" al lui Hite a fost distribuit în perioada 1972-1976, iar primul volum ulterior s-a bazat pe răspunsurile a trei mii cinci sute de femei din S.U.A. O trăsătură notabilă a studiului și a volumelor care au urmat a constat în insistența cu care afirmau că sexualitatea nu trebuie să fie studiată numai prin meditațiile „experților" – Kinsey, Masters, Johnson și ceilalți – ci și abordată prin intermediul relatărilor oferite de oameni obișnuiți. Scopul proiectului, cu cuvintele lui Hite, era acela de „a le lăsa pe *femei* să-și definească propria sexualitate", a le permite „să spună pe față ceea ce gândesc despre sex, cum își definesc propria sexualitate și ce înseamnă sexualitatea pentru ele".

Hite a descoperit că unsprezece la sută din femeile chestionate în cadrul studiului ei (volumul III) aveau relații sexuale numai cu alte femei; alte șapte la sută făceau acest lucru ocazional. Cifrelor respective nu li se poate atribui nici o semnificație statistică deosebită, dar merită să remarcăm că o proporție substanțială dintre femeile intervievate care aveau peste patruzeci de ani erau implicate în relații sexuale cu femei

pentru prima oară în viața lor. Virtualmente toate acestea avuseseră anterior căsnicii heterosexuale. Peste optzeci la sută din femeile lesbiene, în momentul efectuării studiului, se aflau în relații de oarecare durată.

Majoritatea femeilor lesbiene pot întreține relații pe termen lung, dar au dificultăți în a câștiga din acestea un sentiment de securitate. O femeie comentează:

> *O relație non-convențională, fără reguli, e dificilă. Într-o căsnicie, în sensul tradițional, dacă rolurile pe care le-au deprins oamenii se potrivesc, fie și numai întâmplător, cu doi indivizi, se poate spune că e un aranjament destul de reușit (...). Dar pentru majoritatea dintre noi, cele angajate în relații gay, (...) nu există nici un fel de reguli, în sens real așa că ni le cam facem singure, din mers. Este acea încercare constantă de a descoperi cum funcționează cel mai bine.*

Totuși, de când căsnicia „în sens tradițional" a început să dispară, pionierii în această privință sunt homosexualii – principalii experimentatori de zi cu zi. De o bună bucată de vreme, ei experimentează o situație care devine tot mai comună pentru cuplurile heterosexuale.

Relația pură: destrămare și formare

În perioadele trecute ale istoriei, întâlnirile sexuale din căsniciile heterosexuale erau „expediate" de amândoi partenerii ca având puțină semnificație pentru viitor. De obicei, femeile veneau la altar cu „virtutea" intactă, câtă vreme aventurile bărbaților se restrângeau la categoria unei sexualități episodice acceptabile. În prezent, însă, o relație trebuie să fie privită separat atât de ceea ce se întâmpla mai demult, cât și de celelalte legături, sexuale sau de altă natură, pe care le pot avea indivizii. O persoană cu care un partener s-a aflat într-o relație trecută poate continua să trăiască în mintea unuia sau a amândurora; chiar dacă legăturile emoționale anterioare s-au rupt complet, o relație actuală riscă să fie permeată de reziduurile lor. Dacă recunoaștem că toate atașamentele personale adulte amintesc aspecte din experiența infantilă, atunci același lucru se întâmplă și cu experiențele despărțirilor; iar în domeniul relațiilor pure, indivizii trebuie actualmente să facă față adesea multor pasaje de acest gen.

Despărțirea e un calvar pentru femeile gay, din cauza statutului negociat al relațiilor lor și a caracterului deosebit de „deschis" al identității de sine homosexuale. „Când ne-am despărțit, am fost foarte derutată. Mă întrebam dacă eram cu adevărat lesbiană, sau dacă ea era singura femeie pe care o puteam iubi." Vorbește o femeie care descrie destrămarea primei ei relații sexuale cu o altă femeie. Și adaugă: „pentru multe dintre prietenele mele lesbiene a fost la fel, prima despărțire a fost răscolitoare, fiindcă punea din nou totul sub semnul întrebării". De asemenea, a suferit și la destrămarea altor relații, care duraseră câțiva ani sau chiar mai mult. Una dintre femeile interviewate, vorbind în numele majorității, afirmă:

> *Uneori, mă satur să tot trec prin viață negociind relații și căutându-mi calea. Cum s-ar spune, voi ajunge vreodată la un soi de platou unde voi găsi în sfârșit rezultatele eforturilor mele? Odată ce ai parcurs ultima milă, încă mai riști să te părăsească pentru o femeie mai tânără, sau mai inteligentă, sau mai matură, sau cum o fi – ori pentru un bărbat!*

În relația pură există o contradicție structurală, concentrată în jurul angajamentului, pe care multe dintre femeile chestionate de Hite o recunosc. Pentru a genera un angajament și a dezvolta un istoric comun, individul trebuie să-i dea celuilalt o parte din el. Astfel spus, trebuie să ofere, prin vorbe și fapte, anumite genuri de garanții față de partener că relația se poate susține pe o perioadă nedefinită. Totuși, o relație din zilele noastre nu este, așa cum era cândva căsnicia, o „condiție naturală" a cărei durabilitate poate fi considerată certă, în afara anumitor împrejurări extreme. În privința relației pure, o trăsătură tipică e aceea că poate fi întreruptă, mai mult sau mai puțin după bunul plac, de oricare partener și în orice moment. Pentru ca o relație să aibă șanse de a rezista, e necesar angajamentul; totuși, oricine care se angajează fără rezerve riscă să sufere mult în viitor, dacă relația se destramă.

Aproximativ trei sferturi din eșantionul lui Hite insistă asupra nesiguranțelor în privința dragostei. „Mereu mă întreb dacă mă iubește cu adevărat, sau dacă eu o iubesc mai mult"; „Uneori, simt dragoste, alteori, mă simt ignorată. Sunt satisfă-

cută? Nu"; „Simt o nevoie mai mare decât cred că simte ea. Mă simt iubită, dar sunt oarecum nesigură. Vreau să mă dorească mai mult. Totuși, mi-ar displăcea enorm dacă ar depinde prea mult de mine sau m-ar secătui." Totuși, majoritatea femeilor găsesc relațiile sexuale cu alte femei mai intime și mai echitabile decât acelea cu bărbații. Se distinge clar o conștiință generală a faptului că trebuie să se elaboreze noi modele ale dragostei și că relațiile gay oferă un context în care se poate realiza cest lucru. „*Dragostea*", după cum se exprimă o femeie, e explozivă, obsesivă, irațională, minunată, îmbătătoare, visătoare. *Iubirea* e o muncă îndelungată, încredere, comunicare, angajament, suferință, plăcere."

Conflictul dintre excitația sexuală, care adesea are viață scurtă, și formele mai durabile de afecțiune față de parteneră, se profilează foarte clar. Totuși, multe mai observă de asemenea și că intensitatea receptivității și a satisfacției lor sexuale depinde de gradul de apropiere pe care o simt una față de cealaltă. Peste optzeci la sută spun că pot discuta ușor și intim cu partenerele. „E respectuos de atentă, îmi acordă atenție când am nevoie, iar eu ei de asemenea. Eu sunt mai predispusă să-mi declar dorințele, dar o încurajez să facă ce vrea și să spună ce simte."[1] Inegalitățile economice sunt mai puțin marcate decât în majoritatea relațiilor heterosexuale; iar împărțirea sarcinilor casnice, chiar dacă produce adesea ciocniri, pare mai mult sau mai puțin universală.

În relația pură, încrederea nu are proptele exterioare și trebuie să se dezvolte pe baza intimității. Încrederea este o investiție de credință în celălalt și, de asemenea, în capacitatea legăturii reciproce de a rezista traumelor viitoare. Aceasta e mai mult decât doar o chestiune de bună credință, oricât de problematică în sine ar putea fi. A avea încredere în celălalt înseamnă și a miza pe capacitatea individului de a fi capabil efectiv să acționeze cu integritate. Tendința relațiilor sexuale de a fi biunivoce (a nu se confunda cu monogame) este probabil, într-o oarecare măsură, un rezultat al dorinței subconștiente de a recapitula acel sentiment de exclusivitate pe care copilul mic îl percepe în relația cu mama lui. În acest sens, „calitățile speciale" care se găsesc la partener sunt, cum spunea Freud, o „regăsire". Totuși, caracterul biunivoc al relațiilor

sexuale tinde să se aplice și prin natura încrederii prezumate. Căci încrederea, atunci când vorbim despre încrederea acordată persoanelor, nu e o calitate capabilă de expansiune nelimitată.

Istoricul comun pe care doi indivizi și-l dezvoltă împreună în unele puncte le închide inevitabil pe altele, care devin elemente ale „exteriorului" generalizat. Exclusivitatea nu este o garanție a încrederii, dar rămâne totuși un stimul important al acesteia. Intimitatea echivalează cu dezvăluirea unor emoții și acțiuni pe care individul e improbabil să le susțină în fața unui scrutin public mai larg. Mai mult, dezvăluirea a ceea ce e ascuns de alții reprezintă unul dintre principalele jaloane psihologice care au șanse să solicite încrederea din partea celuilalt și să fie în schimb căutate. E ușor de înțeles cum autodezvăluirea pe care o presupune intimitatea poate produce codependență, dacă nu merge mână în mână cu conservarea autonomiei. Dacă „dăruirea" psihologică față de celălalt nu e reciprocă și rezonabil de echilibrată, individul riscă să-și definească propriile necesități fără a ține seama și de partener, așteptându-se ca acesta să i le satisfacă automat.

Desigur, un partener dintr-o relație se poate asigura că are un cerc de prieteni, precum și alți cunoscuți pe care se poate baza în momente dificile. Totuși, întrucât încrederea nu poate fi extinsă la nesfârșit, deciziile de acest gen presupun anumite priorități. Asemenea unor amanți, prietenii necesită în mod normal jaloane ale intimității, informații care au un caracter deosebit numai și numai pentru ei. Cineva care îi mărturisește despre sentimentele și experiențele sale mai mult unui prieten decât amantului riscă să aibă rezerve în privința relației cu acel amant. Pentru multe cupluri heterosexuale, această problemă e într-un anumit sens „rezolvată" chiar de faptul că femeile găsesc adeseori atât de dificil să „discute cu" partenerii lor bărbați. În relațiile cu prietenele de același sex, ele sunt în măsură să stabilească jaloane ale intimității pe care un soț sau un amant bărbat le poate repudia.

În anumite condiții, relația pură poate furniza un mediu social care facilitează proiectul reflexiv al sinelui. Frontierele, spațiul personal și celelalte, cum spun manualele terapeutice, sunt necesare pentru ca indivizii să prospere într-o relație, în

loc de a glisa în codependență. Totuși, e clar că aici există și zone întinse de posibile tensiuni și conflicte. Istoria comună pe care și-o formează un cuplu poate servi la camuflarea problemelor față de lumea exterioară; un individ sau amândoi pot deveni dependenți, nu atât unul față de celălalt, cât de relația și de rutinele sale într-un mod fixat, ca mijloc de izolare a lor înșile pentru un angajament complet cu alte sarcini sau obligații sociale. Realizarea unui echilibru între autonomie și dependență e problematică.

Natura mobilă a identității de sine nu coexistă neapărat ușor cu cerințele relațiilor pure. Încrederea trebuie să se acomodeze cumva la diferitele traiectorii de dezvoltare pe care le pot urma partenerii. Încrederea a trebuit dintotdeauna să dețină o anumită licență. A avea încredere în cineva înseamnă a respinge ocaziile de a-i ține evidența sau de a-i sili activitățile să se înscrie într-un anumit tipar. Totuși, autonomia acordată celuilalt nu va fi folosită obligatoriu într-un mod care să satisfacă necesitățile partenerului în cadrul relației. Oamenii „se îndepărtează" – o observație destul de comună. Pot fi implicate însă și influențe mai subtile. De exemplu, o schimbare din narațiunea sinelui, indiferent cum se produce, afectează în mod tipic distribuirea puterii într-o relație și o poate împinge în direcția codependenței.

Lesbianism și sexualitate masculină

Fiecare sex reprezintă pentru celălalt un continent necunoscut, iar discuția prezentată în capitolul anterior indică destul de clar de ce lucrurile tind să se întâmple astfel. Atitudinile multora dintre femeile interviewate de Hite, chiar și ale acelora care continuă să se angajeze în întâlniri heterosexuale, sunt dominate de un sentiment clar de ușurare în ceea ce privește evitarea atențiilor sexuale ale bărbaților. Constatările lui Hite le reproduc pe acelea ale Charlottei Wolff și ale celorlalți, și anume că femeile bisexuale au de obicei atașamente mult mai puternice cu alte femei decât cu bărbații, chiar și atunci când trăiesc în căsnicii heterosexuale.[2]

Sexualitatea plastică, dacă e complet dezvoltată, ar implica o atitudine neutră față de penis. Puține femei din studiul lui Hite, sau dintr-al lui Wolff, sunt capabile sau înclinate să osci-

leze liber între femei și bărbați, oricât de mult și-ar amesteca experiențele sexuale. Totuși, lesbienele sparg într-adevăr stereotipul care spune că femeile ar fi monogame de la natură. Majoritatea interlocutoarelor lui Hite consideră monogamia un ideal dezirabil, dacă se află într-o relație rezonabil de durabilă. Dar acest lucru se referă mai mult la o recunoaștere a poziției centrale ocupată de încredere, decât la o aversiune față de experimentele sexuale ca atare. Multe femei vorbesc despre dificultățile pe care le au ele sau partenerii lor în încercările de a-și menține monogamia, cel puțin după ce perioada inițială de atracție fizică intensă față de partener s-a estompat.

Sexualitatea episodică a bărbaților pare asociată vizibil cu un efort subconștient de a o revendica și subjuga pe mama atotputernică. Acest gen de spirit aventurier sexual extrem pare ca printre femei să fie în mare măsură absent. Totuși, știm că dorința de a subjuga nu se limitează la psihologia masculină și nu e surprinzător să descoperim că unele femei folosesc promiscuitatea ca mijloc de a tempera angajamentul pe care îl presupune o relație primară. „E o afemeiată oribilă" comenta o femeie despre amanta ei

> *și dintotdeauna a fost așa. I le înghit pe toate de trei ani. Doi ani am locuit la ea. Până la urmă (...) am plecat. Ne mai vedem, ne mai culcăm împreună, dar mă culc și cu alte femei. După ce am văzut-o atâta timp umblând cu altele, m-am hotărât să încerc și eu – iar acum îmi place și nu sunt sigură că mai sunt nici eu monogamă.*

O proporție mai mică de lesbiene decât de femei căsătorite heterosexual au avut sau au aventuri în afara relațiilor primare, dar numărul lor continuă să fie substanțial (cam o treime din cele chestionate de Hite). „Am avut contacte sexuale în afara relațiilor mele, în toate cazurile"; „Îmi plac femeile. Îmi place să flirtez. Îmi place seducția"; „Nu am fost îndrăgostită; mă mâna pofta" – nu s-ar crede că vorbesc bărbați heterosexuali, în loc de femei lesbiene?

Totuși, există și diferențe. Majoritatea femeilor heterosexuale își ascund aventurile de partenerii lor, dar printre homosexuali sexul non-monogam se desfășoară în mod tipic fie cu cunoștința și consimțământul partenerului, fie ajungând foarte rapid cunoscute de acesta. Motivul pare să fie nivelul

tot mai înalt de comunicare găsit în relațiile dintre femei, opus relațiilor heterosexuale. Renunțările la monogamie sunt de cele mai multe ori discutate deschis, iar monogamia nu mai e atât un vestigiu al normelor tradiționale de căsnicie, cât un standard stabilit prin consens. Acolo unde alte legături nu ies la iveală din capul locului, ele tind să iasă la lumină mai devreme sau mai târziu.

Un număr mic de femei par să simtă lipsa sexului episodic pe care îl prilejuiesc întâlnirile cu bărbații, dar care e mai rar în relațiile sexuale cu alte femei. Una continuă să aibă contacte sexuale cu bărbații tocmai din acest motiv. Alta spune: „Găsesc aproape imposibil să mă «distrez» la întâlnirile în esență impersonale cu femeile la fel cum reușeam cu bărbații. Nu ai cum să nu le cunoști pe celelalte femei pe parcursul procesului – sunt multe conversații la mijloc, multă afecțiune – te împrietenești, cel puțin." Conform cifrelor lui Hite, peste șaizeci la sută din femeile lesbiene rămân prietene apropiate și de durată cu fostele lor amante, după desfacerea unei relații.[3]

O trăsătură proeminentă a reportajului despre femeile lesbiene se referă la natura intensă și mult căutată a plăcerii sexuale. Vor femeile sex? Cu siguranță, aceste femei îl doresc și urmăresc activ satisfacția sexuală, atât în cadrul cât și în afara relațiilor. Dacă măsurăm plăcerea sexuală după reacția orgasmică – un indicativ îndoielnic, după cum au afirmat mulți, dar nu lipsit de valoare, cu siguranță, când îl confruntăm cu privațiunile sexuale pe care le sufereau femeile în trecut – sexul lesbian pare să aibă mult mai mult succes decât activitatea heterosexuală. Mai mult, se înregistrează o mai mare egalitate în oferirea și primirea experienței sexuale: „Între noi există o legătură cu care experiențele mele cu bărbații nu s-ar putea compara niciodată"; „Îmi plac obiceiurile femeilor, trupurile, pasiunile, delicatețea/puterea lor"; „niciodată nu am fost forțată de vreo femeie să am sex cu ea. De bărbați, am fost forțată *întotdeauna*". În cea mai mare parte, aceste sublinieri par compatibile cu receptivitatea sexuală și slujesc activ la obținerea ei. Aceste femei contrazic ideea că erotizarea trupului feminin se realizează în paguba senzației genitale. Practic, cele două fenomene merg mână în mână, lucru complet compatibil cu influența sexualității plastice.

În relațiile gay, masculine ca și feminine, sexualitatea poate fi observată în starea ei de completă separare de reproducere. Sexualitatea femeilor homosexuale este organizată, din necesitate, aproape integral cu privire la implicațiile percepute ale relației pure. Aceasta înseamnă că plasticitatea reacției sexuale este canalizată în primul rând de o recunoaștere a gusturilor partenerelor și a opiniei lor despre ceea ce este sau nu este plăcut și tolerabil. Puterea diferențiată poate fi reimportată, de exemplu, printr-o preferință a sexului sado-masochist. O femeie declară:

> *Îmi place sexul dur, pătimaș, fiindcă trece dincolo de barierele „drăgălășeniei" pe care atâtea femei le ridică în jurul lor. Nu există nici un sentiment de reținere, așa cum se întâmplă atât de des cu sexul delicat, corect politic – „D și U", cum l-a poreclit o prietenă de-a mea (adică, „dulce și ușor"). Actuala mea amantă și cu mine am făcut unele experimente cu S/M și legări cu frânghii și am constatat că sunt foarte excitante și sexy. Tot ce-am făcut a fost complet consensual și „partea pasivă" (care se stabilește prin rotație) e întotdeauna stăpână pe situație, având totodată și iluzia că și-a pierdut controlul. Am inclus activități ca pălmuitul, biciuitul, trasul de păr și mușcatul, fără să ajungem niciodată până la limita rănirii sau măcar a însemnării. Cea mai plăcută e senzația de abandon total.*[1]

S-ar putea observa aici revenirea falusului, într-o formă oarecum malefică. Într-o oarecare măsură, poate fi adevărat, dar se poate propune și o altă interpretare. În relațiile lesbiene (ca și printre homosexualii bărbați), se poate acționa potențial pe baza unor atitudini și trăsături „prohibite" în relațiile pure, inclusiv controlul instrumental și exercițiul puterii formale. Restrânsă la sfera sexualității și transformată în fantezie – în loc de a fi, așa cum s-a obișnuit dintotdeauna, determinate din afară – dominația poate ajuta la neutralizarea agresiunii care altminteri s-ar face simțită în alte părți.

La fel ca și în alte privințe, ceea ce ar putea să pară o caracteristică retrogradă a relațiilor sexuale între femei poate de fapt să ofere un model pentru activitățile heterosexuale justificabile în plan etic. Sado-masochismul prin consens nu trebuie să fie oferit ca rețetă de experiențe sexuale satisfăcătoare, dar principiul pe care îl exprimă el se poate preta la generalizări. Sexualitatea plastică poate deveni o sferă care nu mai

conține detritusurile obsesiilor externe ci, în schimb, le ia locul ca o formă printre altele de auto-explorare și construcție morală. Ar fi posibil să descifrăm în scrierile Marchizului de Sade un cu totul alt sens decât cele sugerate inițial. În literatura lui de Sade, puterea, durerea și moartea ajung să se autoinvestească total în sex și sunt puse în aplicare prin perversiune. Falusul guvernează totul, iar sexualitatea e secătuită de toate vestigiile tandreței – sau cel puțin așa se pare. Totuși, de Sade separă sexualitatea feminină de subordonarea față de preocupările falice. Reprezentarea sexului în literatura lui, care concentrează totul în cadrul său, poate fi considerată un mijloc metaforic ironic, indicând însăși inocența sexualității.

Homosexualitatea și întâlnirea episodică

Sexualitatea episodică este cea mai dezvoltată printre femeile din cultura unor tipuri de cluburi și baruri lesbiene. Viața de bar se concentrează uneori asupra vânătorii, a căutării de partenere sexuale tranzitive. O nou-sosită în cultura barurilor comentează că, mult timp, „pur și simplu nu puteam înțelege de ce nu aveam deloc noroc în baruri". Educația și studiile ei, continuă femeia, nu păreau să impresioneze pe nimeni. Apoi i-a trecut prin minte că principalele care contau în formarea legăturilor erau înfățișarea și „atractivitatea pe loc". „Nimic mai simplu (...). Pe nici una din bar n-o interesa să cunoască o femeie pe care s-o poată duce acasă ca să i-o prezinte mamei."[5]

Legături depersonalizate, pe termen scurt: acestea nu lipsesc în nici un caz din relațiile lesbiene. Având în vedere că mulți bărbați gay își stabilesc legături sexuale de durată între ei, nu trebuie să exagerăm contrastele dintre homosexualitatea feminină și cea masculină. Totuși, sexualitatea episodică printre anumiți gay este mult mai intensă decât toate cazurile întâlnite în comunitățile lesbiene. Pe vremea când existau băile comunale, de exemplu, mulți bărbați care le frecventau căutau în fiecare seară experiențe sexuale multiple; majoritatea ar fi fost dezamăgiți dacă aveau doar o singură întâlnire personală pe parcursul câtorva ore. În studiul său despre cultura băilor publice din anii 1960, de exemplu, Martin Hoffman l-a intervievat pe un tânăr care, ca receptor pasiv, avea adesea circa cincizeci de contacte sexuale pe parcursul unei singure seri.[6]

Sexul în baia comună, așa cum se întâmplă și în diverse alte contexte ale activității homosexuale masculine, era în general anonim. Bărbații care se duceau acolo nu obișnuiau să aibă contacte sociale între ei cu excepția celor mai convenționale conversații. Nu știau nimic despre viețile din lumea exterioară ale celorlalți și se adresau unul altuia numai pe numele de familie. În acest caz, tranzitivitatea dobândește un nou sens: comparativ cu întâlnirile de acest fel, episodul heterosexual anonim portretizat în *Ultimul tango la Paris* pare o relație profundă și de durată.

Bărbatul citat de Hoffman fusese căsătorit și avea doi copii. Bisexualitatea masculină este atât de caracteristică pentru comportamentul sexual al bărbaților din zilele noastre, încât a devenit o formă de orientare sexuală la fel de „ortodoxă" ca heterosexualitatea. Proporția de bărbați „heterosexuali" care se angajează cu regularitate în activități homosexuale episodice a crescut perceptibil în perioada recentă – în pofida impactului SIDA. Cercetătorii estimează că, în S.U.A., patruzeci la sută din bărbații căsătoriți s-au angajat la un moment dat, în timpul vieții lor conjugale, în relații sexuale regulate cu alți bărbați; unii au declarat că proporția e și mai ridicată.[7]

Aspectele defensive ale sexualității episodice sub această formă par destul de clare. Poate fi privită ca o fugă bărbătească generalizată de conexiunile care leagă sexualitatea, identitatea de sine și intimitatea. Acolo unde femeile nu mai sunt complice, homosexualitatea episodică devine un efort colectiv al bărbaților de a rezista implicațiilor egalității între sexe. Angajamentul față de drepturile celuilalt partener în relația conjugală este ținut în frâu pe plan emoțional prin efectul de distanțare al întâlnirilor episodice.

Se poate spune același lucru și despre bărbații care sunt gay într-un mod mai explicit și repudiază toate contactele sexuale cu femeile? Dat fiind faptul că resentimentul față de femei face parte din psihologia masculină la un nivel foarte general, bărbații gay, într-un fel, fac față ambivalenței detașându-se complet de ea. Totuși, am greși privind orientarea spre sexualitate episodică numai în termeni negativi. Asemenea lesbienelor, bărbații gay pun în discuție tradiționala integrare heterosexuală a mariajului și a monogamiei. Așa cum este

înțeleasă în căsnicia instituționalizată, monogamia a fost întotdeauna legată de dublul standard și, deci, de patriarhat. Era o cerință normativă ce le incumba bărbaților, dar mulți o onorau doar cu cuvintele. Într-o lume a sexualității plastice și a relațiilor pure, însă, monogamia a trebuit să fie „reformulată" în contextul angajamentului și al încrederii. Monogamia se referă nu la relația propriu-zisă, ci la exclusivitatea sexuală ca un criteriu al încrederii; „fidelitatea" nu are nici un sens decât ca aspect al acelei integrități pe care o presupune încrederea în celălalt.

Acolo unde nu formează un dispozitiv de control – sau o dependență, cum se întâmplă cu siguranță în cazul descris de Hoffman – întâlnirile episodice sunt practic explorări ale posibilităților oferite de sexualitatea plastică. Din această perspectivă, chiar și sub forma contactelor impersonale și fugitive, sexualitatea episodică poate fi o formă pozitivă de experiment cotidian. Ea relevă sexualitatea plasică așa cum (implicit) este: sex desprins de seculara sa subordonare față de puterea diferențiată. Sexualitatea gay episodică a tipului de cultură a băii publice exprimă astfel o egalitate care lipsește din majoritatea implicărilor heterosexuale, inclusiv cele tranzitive. Prin însăși natura sa, ea permite puterea numai sub forma practicii sexuale propriu-zise: gustul sexual e unicul determinant. Cu siguranță, aceasta face parte din plăcerea și împlinirea pe care le poate oferi sexualitatea episodică, atunci când i se înlătură caracteristicile obsesive.

Homosexualul macho, regina pielăriei, grupul în doc – toate acestea nu sunt doar simple replici ironice la adresa masculinității heterosexuale. El constituie o vizibilă demontare a masculinității și, în același timp, afirmă ceea ce neagă puterea falică luată ca o certitudine: că, în viața socială modernă, identitatea de sine, inclusiv identitatea sexuală, e o realizare reflexivă. În mod paralel, sexul episodic impersonal e un comentariu critic față de subversiunea plăcerii sexuale de către implicarea ei în dominația „extrinsecă". E foarte probabil să fie defensiv și obsesiv, în măsura în care e determinat de influențe din afara lui. Egalitatea sa intrinsecă nu poate fi reabilitată complet decât dacă se alimentează prin influențele egalizatoare ale altor medii din viața socială. Sexualitatea epi-

sodică poate constitui de obicei o cale de evitare a intimității, dar oferă și un mijloc de a o continua sau o dezvolta. Căci exclusivitatea sexuală reprezintă singurul mod în care se protejează angajamentul față de partener și se realizează integritatea. Oricât de central e locul pe care-l ocupă în domnia falusului, nu reiese deloc clar că sexualitatea episodică ar fi în mod inerent incompatibilă cu normele emergente ale relației pure.

Bărbați și femei: împreună sau despărțiți?

„Sunt gay de treizeci de ani. Am avut relații îndelungate, și prietenele mele la fel, dar aproape nimeni nu rămâne împreună «pe viață». Eram îngrijorate din cauza asta – ni se părea că heterosexualii stăteau împreună mult mai mult decât cuplurile gay." Femeia care face această observație în studiul lui Hite adaugă, în continuare: „acum, situația s-a schimbat". Și așa și este. Relațiile gay descrise în investigațiile lui Hite sunt de multe ori dificile, asediate de probleme și scurte ca durată. În comparație cu ele, însă, relațiile heterosexuale par adesea un câmp de luptă, unde agresiunile și violențele fățișe se combină cu o profundă nemulțumire între sexe. Hite a descoperit că aproape tot eșantionul ei de femei heterosexuale intervievate spuneau că doreau „mai multă apropiere verbală" cu soții lor; majoritatea declarau că întâmpinau rezistență, sau distanțare emoțională, când încercau să inițieze o comunicare mai strânsă. Femeile sunt deznădăjduite din cauza permanentelor infidelități ale partenerilor, deși o proporție comparabilă dintre ele se angajează la rândul lor în legături extraconjugale. Găsesc ariditate emoțională în situația în care s-ar aștepta la o dragoste continuă. Hite descrie lucrurile în modul următor:

> *Multe femei știu că nu primesc un sprijin emoțional, o stimă sau un respect echitabil în relațiile lor. Și totuși, poate fi dificil să îi descrii categoric unui bărbat cum anume proiectează el atitudinile înjositoare. Unele dintre modurile în care se întâmplă acest lucru sunt atât de subtil exprimate încât, dacă o femeie poate sfârși cu sentimente de frustrare și defensivă, ei îi poate fi aproape imposibil să explice precis de ce: indicarea acelui detaliu subtil spus sau făcut ar părea meschină, ca o reacție exagerată. Dar, luându-le pe toate la un loc, nu mai*

e de mirare că până și un asemenea incident mărunt poate declanșa o ceartă majoră – sau, mai tipic, o nouă rundă de alienare care nu se rezolvă niciodată. Aceste mici incidente subminează relația, provocând revolta femeilor și, în cele din urmă, făcând ca dragostea să scadă până la nivelul unei tolerări modeste.[8]

Egalizarea constituie un element intrinsec din transformarea intimității, la fel ca posibilitatea de comunicare. Furia bărbaților din zilele noastre contra femeilor este, în proporție substanțială, o reacție față de autoafirmarea femeilor, acasă, la locul de muncă și în alte părți. Femeile, la rândul lor, se înfurie pe bărbați din cauza modurilor subtile și nu tocmai subtile în care aceștia le refuză privilegiile materiale revendicate pentru ei înșiși. Sărăcie economică pentru femei, sărăcie emoțională pentru bărbați: aceasta e starea de fapt în relația dintre sexe? Avocații auto-erijați ai bărbaților și ai femeilor, de ambele părți, ar spune că da, deși fiecare are șanse să acuze partea adversă că nu recunoaște pe deplin suferințele sexului opus.

Alegând tema masculinității ca vătămare psihică, Herb Goldberg descrie „riscurile de a fi bărbat" și vorbește despre privilegiul masculin ca de un mit.[9] Goldberg e un observator sensibil al schimbărilor care au afectat sexele și sexualitatea și simpatizează cu obiectivele mișcării feministe. În scrierile sale, însă, nemulțumirile femeilor despre bărbați exprimate în studiile lui Hite și reproduse în miriade de manuale terapeutice – că bărbații sunt sterili emoțional, desprinși de propriile lor sentimente și așa mai departe – sunt considerate niște poveri nefericite pe umerii bărbaților.

Aici, dependența apare din nou într-un rol central. Mulți bărbați, spune Goldberg, au devenit niște „zombii" animate de motive pe care abia le înțeleg. Cultura modernă e saturată de „zombii oameni de afaceri, zombii jucători de golf, zombii cu mașini sport, zombii playboy": toți „joacă după regulile planului de joc masculin" și, în consecință, „au pierdut legătura sau fug de sentimentele lor și de conștiința de ei înșiși ca oameni". Femeile au protestat și s-au eliberat din ostracizarea lor într-un mediu casnic și din limitele autodezvoltării asociate cu aceasta. Bărbații continuă să fie captivi în rolul de sclavi

care câștigă pâinea zilnică, deși beneficiile economice pe care le oferă femeilor sunt acum mai degrabă dușmănite decât apreciate. Nevoia de a „acționa ca un bărbat" este imprimată cu tărie – și, în majoritatea cazurilor, o asemenea atitudine este așteptată și de femei – dar presiunile pe care le produce sunt intense. Ideea că bărbații ar fi privilegiați, afirmă Goldberg, pălește în fața tuturor statisticilor de suferințe personale: în privința longevității, a predispoziției spre boli, sinucideri, crime, accidente, alcoolism și toxicomanie, femeile sunt în medie mai favorizate decât bărbații.

> *Bărbatul care, în momente de meditație onestă, se întreabă: „Eu cu ce mă aleg din toată povestea asta? Ce câștig și ce pot aștepta de la viitor?" se poate găsi într-o considerabilă incapacitate de a răspunde pozitiv sau optimist. Schimbările ei [ale femeii], în combinație cu propria lui rigiditate, l-au pus la zid. Dacă persistă în vechile lui opinii, e acuzat de misoginism și discriminare sexuală. Dacă face eforturi să-și asume noi responsabilități, fără a veni cu pretenții egale și dezbărându-se de unele părți ale harnașamentului său tradițional, nu va reuși decât să se pomenească supraîncărcat și forțat până la limită. Dacă renunță complet la stilul masculin tradițional, poate descoperi, spre propria lui groază, că devine invizibil, nonsenzual și nedemn în ochii majorității femeilor și chiar într-ai majorității celorlalți bărbați, care îi întorc spatele unuia lipsit de funcție, prestigiu și putere.*[10]

În relațiile contemporane, conform lui Goldberg, bărbații se găsesc frecvent într-o situație cu nici o șansă de câștig. Femeile vor spune: „te temi de apropiere și de căldura emoțională", ceea ce adesea e adevărat; dar de fapt ele au căutat activ bărbați pe care-i puteau privi cu respect, stăpâniți, controlați și devotați unei lumi de muncă. Femeile sunt revoltate chiar de caracteristicile care le-au atras din capul locului, căci au ajuns să desconsidere tocmai formele de îngrijire pe care bărbații au fost cei mai capabili să le ofere.[11]

Riposta feministă privește toate aceste fenomene într-un mod cu totul diferit. Conform Barbarei Ehrenreich, bărbații au început rebeliunea contra rolurilor lor sexuale pre-existente cu câtva timp înaintea femeilor.[12] Până în urmă cu treizeci sau patruzeci de ani, în general era de așteptat ca bărbatul să se însoare și să întrețină o soție; orice bărbat care nu făcea

asta era considerat într-un fel sau altul suspect. Într-un anumit moment, însă, bărbații au început să se teamă de capcana căsniciei și obligațiile economice ale acesteia. Și-au menținut o anumită orientare spre succesele economice, dar nu mai credeau neapărat că trebuie să muncească pentru binele altora. Ca să-și păstreze libertatea, bărbatul trebuia să rămână singur; se putea bucura de roadele muncii lui, fără cerințele sociale ale unei soții sau ale unui cămin întemeiat. În viziunea lui Ehrenreich, beatnicii și Hippies-ii, care păreau să pună în discuție viața de muncă grea a bărbatului convențional, stimulau și mai mult schimbările deja în curs de desfășurare, căci disprețuiau căsnicia, căminul și responsabilitatea casnică.

Medicina și psihologia, afirmă Ehrenreich, au contribuit involuntar la rebeliunea masculină; ele au demonstrat cât de disproporționat erau afectați bărbații de tensiunile și stresurile vieții moderne. În secolul al XIX-lea, perspectiva de viață a bărbaților era mai mare decât aceea a femeilor; pe măsură ce bolile de inimă, cancerul și alte maladii au înlocuit afecțiunile majore anterioare, ca tuberculoza și pneumonia, iar moartea la naștere s-a rărit enorm, femeile au început în medie să trăiască mai mult decât bărbații. Bărbații au devenit sexul slab și, în unele cercuri medicale cel puțin, acest lucru a fost explicat în termenii necesității ca ei să muncească mai intens decât femeile. Boala coronariană de inimă, în special, concentrată mai mult printre bărbați decât printre femei, a ajuns să fie considerată o expresie a tensiunilor cu care se confruntă bărbații. Aici, argumentele lui Goldberg sunt întoarse pe dos: „efectul pe termen lung al spaimei de boli coronariene a constat în a submina pretențiile femeilor la o parte din leafa bărbatului și, dincolo de asta, în a condamna rolul celui ce câștigă existența familiei ca o «capcană mortală» pentru bărbați."[13]

Care este rezultatul? Poziția lui Goldenberg, după părerea lui Ehrenreich, le permite bărbaților să încerce un dublu câștig. Ei pot renunța la rolul celui ce câștigă pâinea fără a-și pierde avantajele economice superioare în comparație cu ale femeilor. „Masca masculinității" poate fi înlăturată și, în același timp, bărbatul poate evita orice angajament casnic pe termen lung, concentrându-se în schimb asupra propriilor lui plăceri. S-a creat un climat social care susține „iresponsabilitatea, auto-

îndulgența și o detașare izolaționistă față de cerințele celorlalți".[14] Bărbații și-au câștigat libertatea, în timp ce femeile continuă să și-o aștepte pe a lor. Independența economică obținută de bărbați nu le-a devenit disponibilă și femeilor, care au fost nevoite să preia responsabilitățile de care s-au dezis bărbații. Femeile, mai ales cele care conduc familii cu un singur părinte, reprezintă o mare proporție a săracilor. Bărbații au renegat pactul care într-o epocă trecută constituia baza câștigului în familie.

Separarea sexelor

Dată fiind discrepanța dintre analizele lor, nu e surprinzător că remediile practice oferite de fiecare autor sunt diferite. Programul lui Ehrenreich are un caracter în primul rând economic. Femeile ar trebui să aibă un venit minim suficient pentru a asigura o leafă familială fără asistența necesară a bărbaților, ceea ce înseamnă, printre altele, egalitatea de șanse pe piața locurilor de muncă. Sunt de asemenea necesare alocațiile pentru creșterea copiilor, cursurile de calificare profesională în funcție de vocație și ajutoarele guvernamentale pentru femeile fără funcții plătite. Ehrenreich analizează posibilitatea ca aceasta să însemne o tendință progresivă a femeilor de a renunța la bărbați; bărbații vor circula tranzitiv prin viețile femeilor, care vor rămâne adevăratele temelii ale familiei. E posibilă și o reconciliere între sexe, bazată pe „o anumită reînnoire a loialității și a încrederii între femeile și bărbații adulți", dar aceasta este departe de a fi garantată.[15]

Recomandările lui Goldberg se referă aproape toate la identitatea de sine. Bărbații sunt îndemnați să redefinească masculinitatea astfel încât să învingă acele influențe care i-au despărțit de „experiența interioară". Trebuie să evite etichetele care au servit la susținerea unei aderențe de tip sclavie la principiul performanței – îngrijorarea de a nu fi considerați lași, slabi, rătăciți, imaturi, impotenți sau misogini. Trebuie să cultive legături de prietenie strânse cu alți bărbați, în scopul de a oferi același gen de sprijin pe care și-l pot asigura femeile una alteia. E important ca fiecare bărbat să se dezbare de ideea că femeile cu care are relații trebuie să fie pasive și adoratoare; în schimb, trebuie să se aștepte la dezvoltarea unor relații cu

femei care sunt ființe individuale autonome. E nevoie ca bărbații să-și cultive „latura feminină" și să „revendice emoții, necesități de dependență, pasivitate, fluiditate, spirit ludic, senzualitate, vulnerabilitate și rezistență față de asumarea permanentă a responsabilității".[16] Nu căutați cu atâta ardoare să schimbați lumea, îi sfătuiește Goldberg pe bărbați: schimbați-vă mai întâi pe voi înșivă.

Nu încape nici o îndoială că între sexe se deschid noi antagonisme emoționale. Sursele furiei masculine ca și feminine pătrund mult mai adânc decât sugerează oricare dintre teoriile de mai sus. Falusul nu e decât penisul: ce descoperire năucitoare și deconcertantă este aceasta pentru ambele sexe! Pretențiile de putere ale masculinității depind de o bucată de carne care atârnă și și-a pierdut conexiunea distinctivă cu reproducerea. Aceasta este într-adevăr o nouă castrare; femeile îi pot vedea acum pe bărbați, cel puțin la nivel cognitiv, doar ca pe un apendice la fel de nefuncțional ca organul sexual masculin însuși.

Pentru bărbat, așa cum am indicat mai-nainte, menținerea unei încrederi elementare este asociată încă din copilărie cu autoritatea și controlul, inclusiv autocontrolul, acestea originând dintr-o dependență emoțională față de femei reprimată. Necesitatea de a neutraliza asemenea dorințe reprimate, sau de a le distruge obiectul, intră în conflict cu cerința de dragoste. În aceste împrejurări, bărbații riscă să se îndepărteze de femei în număr tot mai mare și să considere angajamentul ca echivalent cu captivitatea, câtă vreme nivelurile de violență contra femeilor pot foarte bine să urce mai sus decât cele observate în mod curent.

Dependența ambivalentă, însă, nu se restrânge la sexul masculin. Furia alimentată de rușine este caracteristică și pentru dezvoltarea psihosexuală feminină. Transmutarea falusului în penis are implicații tulburătoare pentru femei, întrucât rolul său de semnificant al autonomiei e important pentru propriul lor sentiment de auto-integritate. Admirația femeilor față de bărbați presupune că masculul e capabil să scape de sub dominația mamei; complicitatea femeii provine din acea „răutate" concretă care poate fi îmblânzită prin dragoste. Multe femei au șanse să jinduiască tocmai după genul de bărbat

care nu vrea să se angajeze; ba chiar, aversiunea față de angajamente, din motivele deja explicate, mărește adesea la maximum atât atracția, cât și provocarea pe care o oferă.

Toate aceste lucruri au un impact profund asupra legăturilor heterosexuale. Căsnicia heterosexuală pare în mod superficial să-și mențină poziția centrală în ordinea socială, făcând ca discuția anterioară despre relațiile lesbiene să pară în cel mai bun caz marginală. În realitate, ea a fost în mare măsură subminată de ascensiunea relației pure și a sexualității plastice. Dacă mariajul ortodox încă nu e privit pe scară largă doar ca un stil de viață printre altele, cum de fapt a devenit, acest lucru e parțial rezultatul decalajului instituțional și parțial consecința amestecului complicat de atracție și repulsie pe care îl creează dezvoltarea psihică a fiecărui sex cu privire la celălalt. Cu cât devine relația pură tot mai mult forma prototipică de viață personală, cu atât iese mai clar la iveală acest sistem paradoxal de atitudini. El produce diverse forme de dependență și codependență, dar are și consecințele schismatice consemnate mai sus.

Unele căsnicii încă mai pot fi contractate, sau susținute, în primul rând cu scopul de a procrea sau a crește copii. Totuși, prezența copiilor – în „primele familii" sau în familiile vitrege – servește tot atât de des la a introduce tensiuni într-o relație, ca și la a o scoate la liman. Majoritatea căsniciilor heterosexuale (și multe legături homosexuale) care nu se apropie de relația pură riscă să evolueze în două direcții, sau să cadă în codependență. Una este o versiune a căsniciei camaraderești. Nivelul de atracție sexuală a soților e scăzut, dar în relație se ajunge la un oarecare grad de egalitate și simpatie reciprocă. Acesta e un tip modern târziu de mariaj, organizat în termenii unui model de prietenie. Cealaltă formă e aceea unde căsnicia folosește ca bază locativă pentru amândoi partenerii, care nu au decât o slabă investiție emoțională unul în altul. Acesta diferă de vechiul „tip standard" al mariajului heterosexual, în care bărbatul folosea căminul ca un loc din care să acționeze, câtă vreme soția îi organiza mijloacele unei existențe așezate. Aici, amândoi partenerii tratează căsnicia ca pe o ambianță relativ sigură din care pornesc ca să se confrunte cu restul lumii.[17]

Totuși, fiecare dintre aceste genuri are șanse să cârmească de asemenea și spre relația pură, în cadrul experienței de viață a individului ca și într-al societății în ansamblu. Faptul dacă sexele se vor apropia sau se vor despărți depinde de puritatea relației care poate fi contractată și continuată în mod durabil. Perspectivele reprezentate de Goldberg și Ehrenreich au fiecare neajunsurile lor. Ehrenreich reunește o diversitate de surse în interpretarea ei asupra iresponsabilității crescânde a bărbaților. Filosofia *Playboy* e discutată din aceeași suflare cu boema beatnik, cardiologia, psihologia lui Maslow asupra potențialului omenesc și încercările de a întemeia mișcări ale bărbaților pe liniile susținute de Goldberg. Toate se îndreaptă în direcția „perfidiei în creștere" pe măsură ce bărbații își consolidează libertatea pe cheltuiala femeilor. Dar, cu siguranță, problemele sunt mult mai complexe decât sugerează această teorie. Unele dintre tendințele descrise sunt caracterizate de curente narcisiste, dar la fel se întâmplă și cu tentativele de a elabora viziuni ale masculinității care contravin dominației bărbătești. Așa cum au formulat-o Goldberg și alții, de exemplu, mișcarea de eliberare masculină recunoaște egalitatea femeilor cu bărbații și susține că legăturile dintre masculinitate și instrumentalitatea economică ar trebui să fie dizolvate. Ceea ce Ehrenreich descrie ca pe o „fugă de angajare" din partea bărbaților coincide de fapt cu însuși începutul „angajamentului" în sensul său curent, un transfer al relațiilor sexuale spre apariția relației pure. Iar acesta e un fenomen cu consecințe amestecate și pentru bărbați, nu numai pentru femei – mai ales dacă se recunoaște dependența emoțională ascunsă a bărbaților de femei.

Goldberg, pe de altă parte, subestimează puterea constrângerilor sociale și economice care le împiedică pe femei să ajungă la paritate în domeniul privat sau cel public – lucru asociat în primul rând cu faptul că femeile rămân principalele agente părintești și îngrijitoare domestice. Patriarhatul rămâne înrădăcinat prin toată ordinea socială și economică. De asemenea, el subminează forța rezistențelor psihice care afectează comportamentul bărbaților și al femeilor, precum și caracterul contradictoriu al formațiunilor psihosexuale. „De ce nu poate un bărbat de treabă să fie sexy? De ce nu poate un bărbat sexy

să fie cumsecade?" – aceasta e o doleanță pornită din inimă, nu doar un sofisticat refuz feminin de a accepta implicațiile complete ale egalității între sexe. Are o analogie foarte reală în predispoziția bărbaților spre sexualitate episodică, din motivele discutate mai sus.

Nimeni nu știe în ce măsură evoluția relației pure se va dovedi mai explozivă decât integratoare în consecințele sale. Transformarea intimității, împreună cu sexualitatea plastică, asigură condiții care pot determina o reconciliere a sexelor. Totuși, sunt implicate mai mult decât accentuarea egalității economice și restructurarea psihică, oricât de extremă ar fi dificultatea de a le realiza pe acestea. Voi încerca să demonstrez de ce în capitolele finale.

NOTE

1. Toate citatele din paragrafele precedente sunt extrase din Shere Hite: *Women and Love* („Femeile și dragostea"), Londra: Viking, 1988.

2. Charlotte Wolff: *Bisexuality* („Bisexualitatea"), Londra: Quartet, 1979.

3. În *Women and Love*, Hite discută de fapt de două ori acest fenomen pe parcursul cărții, la pag. 610 și la pag. 641, aparent fără a observa că se repetă. Cifrele prezentate în legătură cu femeile care rămân prietene apropiate cu fostele lor amante diferă ușor între un loc și celălalt, pe o pagină apărând șaizeci și patru la sută, iar pe cealaltă, șaizeci și două la sută.

4. Shere Hite: *Women and Love* („Femeile și dragostea"), Londra: Viking, 1988.

5. Sydney Abbott și Barbara Love: *Sappho Was a Right-On Woman* („Sappho era o femeie normală"), New York: Stein, 1977, pag. 74.

6. Martin Hoffman: *The Gay World* („Lumea gay"), New York: Basic, 1968, pag. 49-50.

7. Heather Formani: *Men. The Darker Continent* („Bărbații – continentul întunecat"), Londra: Mandarin, 1991, pag. 23-30.

8. Shere Hite: *Women and Love* („Femeile și dragostea"), Londra: Viking, 1988, pag. 73.

9. Herb Goldberg: *The Hazards of Being Male* („Riscurile de a fi bărbat"), New York: Signet, 1976; *The New Male* („Noul mascul"), New York: Signet, 1979; și alte opere de același autor.

10. Herb Goldberg: *The Hazards of Being Male* („Riscurile de a fi bărbat"), New York: Signet, 1976, pag. 3.

11. Herb Goldberg: *The New Male* („Noul mascul"), New York: Signet, 1979, pag. 163.
12. Barbara Ehrenreich: *The Hearts of Men* („Inimile bărbaților"), Londra: Pluto, 1983.
13. Ibid., pag. 86.
14. Ibid., pag. 169.
15. Ibid., pag. 182.
16. Herb Goldberg: *The New Male* („Noul mascul"), New York: Signet, 1979, pag. 254.
17. Pentru o tipizare oarecum diferită, vezi Shere Hite: *Women and Love* („Femeile și dragostea"), Londra: Viking, 1988, pag. 521-3.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 9

Sexualitate, represiune, civilizație

Este oare sexualitatea, într-un sens sau altul, cheia civilizației moderne? Mulți indivizi, în majoritate din latura progresistă a spectrului politic, au răspuns afirmativ. Conform interpretărilor obișnuite cel puțin – deși acestea sunt, cu siguranță, inadecvate – Freud ar fi un fel de excepție, întrucât el își asocia viziunea asupra sexualității cu o opinie conservatoare despre civilizația modernă. Succesorii lui Freud, însă, i-au adaptat adeseori ideile, sau pe anumite dintre acestea, în scopuri radicale. Civilizația modernă este represivă, într-adevăr, dar eliberarea expresiei sexuale din constrângerile ei ar putea produce o emancipare cu efecte îndelungate. Sexul, așa cum spunea Edward Carpenter, „e primul, iar mâinile, ochii, gura și creierul îl urmează; dintre burtă și coapse radiază cunoașterea de sine, religia și nemurirea".[1]

Sex și represiune: Reich

Voi, ce vă-mpăunați cu fățarnice onoruri
Din ce înflorește al vostru renume
Cu care de veacuri domniți peste lume?
Din junghiuri de pumnal și din omoruri!

Astfel începe *Listen, Little Man!* („Ascultă, omule mărunt!") de Wilhelm Reich, o carte care încă din titlu exprimă o agresivitate paranoică prezentă prin tot textul, dar care în același timp apără o viziune a reformei sociale radicale pe care Reich a urmărit-o toată viața.[2] Pentru modul său îndrăzneț de a sfida autoritatea, Reich a fost persecutat de o întreagă diversitate de grupuri, de la ortodoxismul psihanalitic, organizațiile religioase și guvernul S.U.A. până la cele pe care le înfiera ca aparținând „fasciștilor roșii". Primul și cel mai celebru dintre radicalii sexuali psihanalitici, Reich își vedea ideile defăimate de toate aceste grupuri și de multe altele.

Reich era biciul lui Dumnezeu asupra căsniciei burgheze și considera sexualitatea genitală – prin frustrarea sau cultivarea ei – cheia tuturor bolilor modernității. „Omul mărunt" căruia i se adresează Reich este într-adevăr el însuși un mem-

bru al sexului masculin, însă nu numai omul de categorie medie de pe stradă; îi reprezintă pe toți aceia, inclusiv indivizii din poziții ale puterii, care sunt sclavi ai convențiilor, nevrotici ce se cred sănătoși. Omul mărunt, spune Reich, fără a-și cruța cuvintele, e „nenorocit și mic, împuțit, impotent, rigid, mort și gol pe dinăuntru". Este propriul său vătaf de robi, silit de propriile sale anxietăți să încerce să-i împiedice pe ceilalți de a-și revendica libertatea.

Reich punea nevroza omului mărunt pe seama stăvilirii energiei sexuale; dar era departe de a propaga libertinajul sexual necontrolat pentru care îl acuzau inamicii săi:

„Ești un Nenorocit de Om Mărunt!" proclama Reich.

Îți conduci automobilele și trenurile peste podurile inventate de marele Galileo. Știi tu oare, Omule Mărunt, că marele Galileo a avut trei copii, fără certificat de căsătorie? Pe-asta nu le-o spui elevilor tăi de la școală. Și nu l-ai torturat pe Galileo și din acest motiv? (...)
Habar n-ai tu de faptul că mintea ta pornografică și iresponsabilitatea ta sexuală sunt acelea care te-au legat în cătușele legilor tale maritale (...).
N-ai nici o femeie, sau dacă ai una, nu vrei decât s-o „răstorni" ca să-l vădești pe „bărbatul" din tine. Nu știi ce-i aia dragoste. Știm, și tu și eu, și toată lumea, că umbli într-o stare de înfometare sexuală perpetuă; că te uiți cu lăcomie la fiecare membră a sexului opus; că vorbești despre dragoste cu prietenii în termenii bancurilor porcoase (...). Într-o noapte, v-am auzit, pe tine și prietenii tăi, cum treceați pe stradă, urlând la unison: „Noi vrem femei! Noi vrem femei!"[8]

Reich opunea sexualitatea puterii și vedea în dominația „omului mărunt" originile acelui autoritarism căruia i se împotrivea atât de vehement. Sexualitatea, exprimată potrivit, este principala noastră sursă de fericire, și oricine e fericit s-a eliberat de setea de putere. Cineva care are un „sentiment de a-și trăi viața" deține o autonomie care provine din cultivarea potențialităților sinelui. Sexualitatea orientată spre „îmbrățișarea iubitoare" oferă o cale până dincolo de dominație – un drum, cum spune Reich, pentru eliberarea din constrângerile dorinței sexuale nestăpânite. În locul „sexualității impulsive", acea sexualitate care caută „să ciupească de fund toate ospătă-

rițele", oamenii ar trebui să ajungă la o „fericire deschisă în dragostea lor".[4]

Cum se poate crea o asemenea situație? Nu numai prin reformă politică, susține Reich, ci și prin reforma caracterului de masă. Pentru Reich, caracterul este o formațiune defensivă, o „armură" protectoare construită pentru a rezista vicisitudinilor vieții. Reich descrie caracterul ca pe o deformare cronică a eului, care preia forma unei rigidități. Armura pe care și-o construiește individul îl protejează împotriva pericolelor externe și interne, deși cu un preț psihic foarte scump; se dezvoltă ca rezultat al blocării libidoului. „Întărirea eului" rezultă din diverse seturi de procese. Identificarea cu o realitate frustrantă sau, mai concret, cu indivizii care reprezintă această realitate, îi conferă armurii conținutul ei semnificativ. Agresivitatea, generată de celălalt individ frustrant, produce o anxietate care se întoarce împotriva sinelui; energiile individului sunt astfel blocate de expresia motoare și devin inhibiții. Asemenea energii au fost înglobate spre a stăvili impulsurile sexuale, care ies la suprafață numai în mod obsesiv.

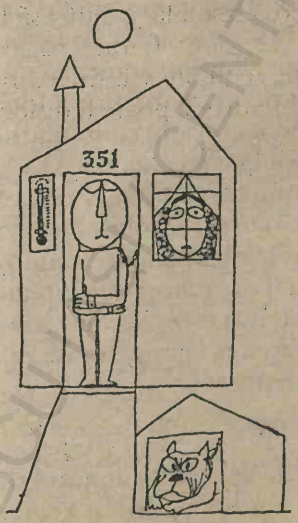
Metoda terapeutică a lui Reich implică străpungerea armurii caracterului prin subminarea „echilibrului neurotic" al individului. Pentru mulți oameni, capacitatea de bucurie spontană, care își are originile în plăcerea sexuală, a ajuns să fie distorsionată de sadism, rapacitate și egoism. Caracterul este un semn de nesinceritate care, însă, se poate schimba astfel încât să producă fericire. Echilibrul neurotic poate fi dislocat prin eliberarea libidoului din fixațiile pre-genitale. Pe parcursul terapiei, se reactivează anxietatea genitală infantilă, dar ca un mijloc de a restabili „potența orgastică" pierdută în urma dezvoltării psihosexuale deformate.[5]

Conform lui Reich, Freud a scris *Civilizația și nemulțumirile ei*, într-o oarecare măsură, ca pe o refutare a „pericolului" prezentat de interpretarea lui Reich asupra modernității.[6] În opinia lui Reich, Freud a făcut greșeala de a echivala instituțiile moderne cu civilizația în general. Anticipând calea trasată ulterior de Marcuse, Reich susține despre cultura modernă că este în mod specific represivă; el, însă, respinge ideea instinctului morții, argumentând că distructivitatea rezultă de pe urma frustrării libidoului. Freud căutase cu deliberare să sub-

mineze posibilitățile eliberării sexuale blocând implicațiile radicale ale propriilor sale idei.[7]

Această aserțiune conține un oarecare sâmbure de adevăr. Contrazicând teza lui Foucault care spune că Freud ar întruchipa preocuparea modernă față de sexualitate, în scrierile sale ulterioare Freud a urmărit în mod deliberat să modifice accentul „exagerat" pe care îl pusese anterior pe libido. Exemplul său a fost urmat de majoritatea membrilor profesiunii psihanalitice, chiar și în cazurile când aceștia respingeau conceptul de instinct al morții. Reich se considera pe sine însuși apărătorul unei credințe adevărate. Societatea modernă e patriarhală, iar accentul pe care îl pune ea pe căsnicia monogamă servește la dezvoltarea trăsăturilor de caracter autoritariste, astfel susținând un sistem social exploatator. La baza acestui fenomen stă o tranziție crucială din istoria timpurie, de la o societate matriarhală în care reprimarea sexualității infantile și adolescentine era necunoscută.

Reich considera că reforma socio-politică lipsită de eliberare sexuală e imposibilă: libertatea și sănătatea sexuală sunt una și aceeași. Deși susținea egalitatea de expresie sexuală cu femeile, Reich acorda o atenție aparte drepturilor sexuale ale



Cerșești fericire, dar sentimentul de siguranță este mai important pentru tine.

Din Wilhelm Reich
Listen, Little Man,
Londra, Souvenir Press, 1972.

copiilor și adolescenților. Copiilor trebuie să li se acorde dreptul de a se angaja în jocuri sexuale cu ceilalți și de a se masturba; de asemenea, trebuie să fie protejați de dominația părinților. Adolescenții trebuie să aibă posibilitatea de a-și satisface necesitățile sexuale în mod neîngrădit, în scopul de a putea fi agenții viitoarelor schimbări sociale. Reich privea homosexualitatea ca fiind un produs al libidoului zădărnicit; considera că ea va dispărea odată cu eliberarea progresivă a sexualității – la fel ca și pornografia.

Lucrările ulterioare ale lui Reich au fost privite de mulți ca bizare, ideile unei persoane care spre sfârșitul vieții s-a dereglat la cap. Totuși, această direcție evolutivă e importantă și există, de fapt, anumite continuități puternice între scrierile lui anterioare și cele târzii. Reich a privit mult timp cu suspiciune terapia vorbirii propusă de Freud. Libera asociere, potrivit lui Reich, adeseori se îndepărtează de problemele personale, în loc de a ajuta la dezvăluirea lor. Trupul și dispozițiile sale, a ajuns el să înțeleagă, au propriul lor limbaj expresiv; în scopul de a obține o adevărată evaluare a individului, terapeutul trebuie să-i ceară ca pentru un timp să *nu* vorbească. „Căci, imediat ce pacientul se oprește din vorbit, începe să se manifeste clar exprimarea corporală a emoțiilor." Terapia „orgasmică" se bazează pe promovarea expresivității sexuale prin orgasmul genital. Scopul de bază, însă, este acela de a-i permite individului să se exprime somatic, într-un asemenea mod încât „limbajul să fie eliminat în foarte mare măsură".[8] Ideea lui Reich că energia sexuală devine captivă în musculatura individului păstrează reziduuri din opiniile secolului al XIX-lea despre isterie, dar și anticipează totodată apariția „stresului" ca patologie fizică, mai târziu pe parcursul secolului nostru. Mai semnificativ e faptul că s-a ajuns la recunoașterea controlului reflexiv al trupului ca fiind situat în centrul dificultăților psihologice. Aici nu avem de-a face cu nici o confesiune: Reich a abandonat terapia vorbirii în favoarea programelor de relaxare, masaj și disipare a tensiunii corporale.

Herbert Marcuse

Marcuse a căutat și el să discearnă „tendința ascunsă din psihanaliză" spre radicalism.[9] Criticându-i pe Erich Fromm

și alți „revizioniști", Marcuse a încercat, la fel ca Reich, să dezgolească potențialul eliberator din opera lui Freud. Libidoul e salvat, dar instinctul morții se susține ca un memento serios al limitelor plăcerii pure. Orice civilizație presupune „represiunea fundamentală" a elanurilor de viață și moarte dar, în societățile moderne, cererile de disciplină economică introduc o povară istorică și dispensabilă a represiunii. Adaptându-se la „principiul realității" al lui Freud, individul reacționează de fapt față de exigențele unei forme de dominație exploatatoare.

Interpretarea lui Freud de către Marcuse are ceva în comun cu versiunea lacaniană, deși rezultatul final este foarte diferit. Asemenea lui Lacan, Marcuse critică psihologia eului și pune insistent accentul pe subconștient. În contrast cu Lacan, însă, Marcuse consideră că o restabilire a subconștientului oferă un mediu puternic pentru criticile sociale radicale; pentru Marcuse, acest lucru se întâmplă fiindcă psihologia eului acceptă lumea așa cum e. Întorcându-ne spre instincte, în sensul atribuit de Freud acestui termen, putem evidenția mecanismele represiunii sociale și, de asemenea, putem conferi un conținut promisiunii de emancipare a modernității.

Principalii pași conceptuali din diagnosticarea lui Marcuse asupra posibilității de emancipare din divizarea represiunii în represiune de bază și de surplus, pe de o parte, și adăugarea principiului performanței pe lângă principiul realității, pe de altă parte. Cu alte cuvinte, unele forme de represiune rezultă de pe urma „ascetismului intrinsec" al instituțiilor moderne și pot fi înlăturate atunci când se transcende dincolo de aceste instituții. Ele sunt „surplusuri față de cerințe", în sens psihologic. Principiul performanței este acela implicat în confruntarea nu cu „realitatea" ca atare, ci cu realitatea istorică (nepermanentă) a unei anumite ordini sociale. Ceea ce Marcuse descrie ca fiind familia „monogam-patriarhală", de exemplu, este o formă socială unde există un surplus de represiune. Totuși, el își concentrează cu prisosință atenția, în cea mai mare parte, asupra represiunii de surplus în contextul locului de muncă.

Pentru Marcuse, emanciparea e legată de primatul plăcerii, pe care el o diferențiază acut de hedonism. Disciplina modernă a muncii nu e posibilă decât în măsura în care trupul

este dezerotizat; dacă libidoului i s-ar permite să scape de sub represiunea de surplus, el ar amenința sau ar distruge complet această disciplină. Hedonismul, afirmă Marcuse într-una din scrierile sale de început, „întruchipează o judecată corectă cu privire la societate". Urmărirea senzualității lovește drept în inimă represiunea de surplus și astfel dobândește o latură inerent critică. Cu toate acestea, hedonismul este anarhic și nu poate emancipa decât dacă e asociat cu adevărul. În acest sens, adevărul se deosebește net de concepția lui Foucault asupra „adevărului" sexualității: este plăcerea realiniată cu norme ale fericirii și aprecierii estetice. Căci fericirea, îi dă Marcuse dreptate lui Platon, este plăcerea „supusă criteriului adevărului".[10]

Într-un pasaj interesant din *Civilizația și nemulțumirile ei*, remarcă Marcuse, Freud asociază caracterul represiv al civilizației nu cu sublimarea instinctelor ca atare, ci cu exclusivitatea relațiilor sexuale. „Dragostea sexuală", spune Freud, „este o relație între două persoane în care o a treia nu poate fi decât în plus, sau deranjantă".[11] Pentru o pereche de amanți nu prezintă interes nimeni altcineva; civilizația nu poate tolera acest lucru, fiindcă depinde de relații între grupuri mai mari de persoane. Freud reproduce aici, cum s-ar spune, obiecția tradițională față de *amour passion*. Totuși, după cum pe bună dreptate observă Marcuse, dragostea sexuală poate fi eliberatoare într-un dublu sens: atunci când e harnașată la respectul față de celălalt ca egal, dragostea sparge cadrul familiei monogam-patriarhale, dar este și compatibil în sens pozitiv cu cetățenia socială mai largă. „Erosul liber" nu e doar corespunzător cu „relațiile civilizate de durată în societate", ci reprezintă însăși condiția acestora.[12]

Marcuse îl folosește adeseori pe Freud împotriva lui însuși pentru a demonstra că interpretarea lui Freud asupra cerințelor psihice ale modernității este pe cât de revoluționară, pe atât de conservatoare. Astfel, Freud susține că narcisismul primar supraviețuiește în civilizația modernă nu numai ca nevroză, ci și ca un fel de „realitate alternativă". În special, deși nu exclusiv, în relație cu sexualitatea, narcisismul poate genera un sentiment oceanic de „unitate cu universul". Narcisismul, înțeles de obicei (și am putea adăuga aici că nu numai de Freud, ci și de critici culturali contemporani, cum ar fi

Christopher Lash, precum și de Foucault, în „Cultul californian al sinelui") ca adaptare defensivă în relația cu lumea largă prin îndepărtare de aceasta, dezvăluie un potențial de transcendență. Narcisismul „poate deveni sursa și rezervorul unui nou catexis libidinal al lumii obiective – transformând această lume într-un nou mod de a fi."[13]

Marcuse se deosebește acut de Reich în evaluarea sa asupra naturii sexualității genitale. Freud a propus, afirmă Marcuse, ipoteza că excitația sexuală a copilului ia forma unui erotism corporal generalizat, care ulterior se concentrează asupra organelor genitale, ca un proces normal al dezvoltării psihosexuale. (De fapt, așa cum am consemnat în Capitolul 7, Freud a declarat că focalizarea asupra sexualității genitale este caracteristică pentru băieți; fetele sunt nevoite să „se descurce" cu un erotism mai difuz.) În opinia lui Marcuse, Freud n-a reușit să înțeleagă că drumul spre sexualitatea genitală constituie o restricție asupra posibilităților de plăcere, impusă de ordinea socială modernă. „Tirania genitală" rezultă din faptul că libidoul a fost înlăturat din părțile trupului necesare pentru participarea la munca industrială. Este necesară o re-sexualizare a trupului, laolaltă cu o reînnoire a sensului original al erotismului, care este asociată cu aprecierea estetică, în cadrul viitoarelor schimbări revoluționare. Marcuse nu susține întru totul sexualitatea plastică, ci în schimb consideră „perversiunile", inclusiv homosexualitatea, critici comportamentale la adresa regimului de sexualitate genitală. Ele marchează puncte de rezistență față de subjugarea activității sexuale de către procreere.[14]

Pentru Marcuse, ca și pentru Freud, instinctul morții nu reprezintă o forță eminamente distructivă. Creativitatea omenească este consecința unei fuziuni între instinctele de viață și moarte, iar problema cu civilizația modernă e aceea că instinctul morții s-a desprins din interacțiunea sa necesară cu energia libidinală. Thanatosul s-a încorporat în caracterul rigid, mecanic, al disciplinei moderne, care permează mai mult decât numai locul de muncă. Victoria asupra muncii alienate va elibera represiunea de surplus și de asemenea va reconecta instinctul morții cu sursele plăcerii sexuale. Eliberarea de trudă permite re-erotizarea, nu numai a trupului, ci și a naturii.

Căci proeminența sexualității genitale este asociată cu o perspectivă instrumentală asupra mediului ambiant natural. „Sublimarea non-represivă" ar trebui să fie baza unei armonii reînnoite cu natura.[15]

O cultură non-represivă – care susține numai represiunea de bază – ar fi în parte, susține Marcuse, regresivă în sens psihic. Ar însemna o răsturnare a civilizației care ar fi în același timp o victorie, o întoarcere înapoi în scopul de a merge înainte. Eliberat de „sex", Erosul are capacități de construcție culturală mult mai mari decât cele disponibile în societatea zilelor noastre. În materie de teorie politică, Charles Fourrier ne poate învăța mult mai multe decât Marx. Cooperarea plăcută, bazată pe *attraction passionée*, nu pe dragostea pasională ci pe înflorirea Erosului în iubirea comunicativă și prietenie, ar deveni mediul dominant al sociabilității. Cu cuvintele lui Marcuse, „Odată cu transformarea din sexualitate în Eros, instinctele de viață își fac ordinea senzuală să evolueze, câtă vreme rațiunea devine senzuală în măsura în care cuprinde și organizează necesitatea în termenii protecției și ai îmbogățirii instinctelor de viață (...) rațiunea represivă face loc unei noi *rationalități a gratificării*, în care rațiunea și fericirea converg."[16]

Posibilitățile radicalismului sexual

O sursă majoră de dificultăți pentru toți cei care, asemenea lui Reich și Marcuse, susțin că civilizația modernă ar fi inerent represivă, este tocmai acea fascinație publică față de sex pe care o observă Foucault. Maturizarea instituțiilor moderne nu e asociată cu constrângerea crescândă, ci cu tot mai marea ei predominanță, aproape pretutindeni. Marcuse era conștient de această problemă și avea un răspuns pregătit. Permisivitatea sexuală nu este câtuși de puțin același lucru cu eliberarea. Comercializarea sexualității e omniprezentă, dar erotismul este mai mult sau mai puțin complet eliminat din câmpul vizual. Antagonismul cu care a fost privită sexualitatea în etapele anterioare ale dezvoltării Occidentului este preferabil în mod activ, declară Marcuse, în locul „libertății sexuale" care îi ascunde caracterul opresiv sub lustrul plăcerii. În trecut, se

conservase o conștiință a ceea ce era interzis; putem părea mai liberi, dar de fapt trăim într-o stare de subjugare.

Cine apără în prezent ideile lui Reich și pe ale lui Marcuse? Foarte puțini, și e instructiv să ne întrebăm de ce. Foucault ar putea afirma că, asemenea mentorului lor, Freud, și ei au fost cuceriți de ipoteza represivă. Fiecare credea că societățile moderne depind de un înalt nivel al represiunii sexuale, semnalat înainte de toate în mentalitatea victoriană. Această supoziție era greșită și, prin urmare, toate celelalte idei ale lor devin suspecte. Totuși, lăsând la o parte ipoteza represivă, prăpastia dintre opiniile lui Reich și Marcuse și cele ale lui Foucault nu e atât de largă pe cât s-ar putea crede. Desublimarea represivă nu e un termen pe care l-ar folosi Foucault și este străină gândirii lui; dar, atât pentru Foucault cât și pentru ceilalți, permisivitatea epocii actuale este un fenomen al puterii, nu o cale spre emancipare. „Poate, că, într-o zi", meditează Foucault, „va exista o economie diferită a trupurilor și a plăcerilor."[17] Marcuse și Reich ar fi de acord, deși amândoi au avut o viziune mult mai completă asupra modului cum s-ar putea realiza acest lucru decât i-a convenit lui Foucault s-o dezvolte.

Pentru a înțelege limitele opiniilor „radicalilor sexuali" (și, de asemenea, ceea ce mie mi se pare a fi importanța persistentă a acestora), trebuie să ne îndreptăm privirea în altă direcție, nu spre Foucault. În scrierile lui Reich și Marcuse, se vorbește foarte puțin despre sexe, sau despre schimbările care influențează dezvoltarea relațiilor amoroase în ordinea socială modernă. Reich a scris mult despre dragoste, ca și despre familia patriarhală. Urmându-l pe Freud în această privință, cel puțin, a argumentat că viața fericită se va construi în jurul celor „trei stâlpi" ai iubirii, muncii și cunoașterii. Totuși, nici în opera lui și nici în aceea a lui Marcuse nu găsim vreo teorie sistematică a sexelor și a dragostei ca influențe revoluționare ele însele. De obicei, sexualitatea e descrisă ca și cum ar fi androgină, un rezultat direct al aplicării unei concepții asupra libidoului care e anonimă în privința sexelor. Marcuse părea pur și simplu să ignore analiza lui Freud față de diferitele căi ale dezvoltării psihosexuale. Câtă vreme atât el cât și Marcuse erau susținători entuziaști ai mișcării femeilor, nici unul dintre ei nu a încorporat în scrierile sale o interpretare a impactului

pe care îl au eforturile femeilor în mediul casnic sau în alte domenii. Omisiunea preocupării față de dragoste e o trăsătură ciudată a operei lui Marcuse – deși un moment de reflectare îi va aminti cititorului că o asemenea absență e caracteristică pentru majoritatea versiunilor teoriei sociale. Tulburările modernității pe care le accentuează Marcuse sunt în cea mai mare parte acelea ale unui domeniu de dominație masculină. Dragostea, trebuie să presupunem, se află încă o dată undeva în culise, sub forma acelei specializări a femeilor în care practic s-a transformat. În planul întâi nu se vede decât lumea muncii plătite, considerată certă ca întreprindere masculină. Este oare surprinzător că poverile modernității, așa cum le reprezintă Marcuse, rezonează puternic cu „masculinitatea vătămată", așa cum o interpretau Goldberg și ceilalți?

Marcuse nu are nici o explicație a originilor permisivității sexuale pe care o excoriază. Și nici Reich nu are, după părerea mea, ba chiar nimeni dintre cei care pornesc de la teoria civilizației și represiunii a lui Freud, oricât de radicalizată ar fi. Căci a-l radicaliza pe Freud înseamnă a arăta că ceea ce am luat drept caracteristici ale civilizației în general sunt în realitate trăsături specifice ale ordinii moderne. Această ordine e prezentată ca fiind mult mai monolitică și rezistentă față de schimbări decât este de fapt. Dacă instituțiile moderne depindeau efectiv de represiunea sexuală, atunci aceasta ar trebui să crească, nu să scadă, odată cu dezvoltarea lor în continuare. Afirmația că „permisivitatea" e o formă deformată de sexualitate oferă o etichetă pentru un proces de liberalizare intensificată, dar nu explică modul cum s-a putut produce. Mai mult, acești gânditori nu văd într-o asemenea liberalizare un semn de progres; accentuarea licenței sexuale nu amenință edificiul care ne înmormântează în atotcuprinzătorul sistem disciplinar.

Foucault are chiar în punctul de pornire preocuparea occidentală față de sex și, în plus, pune la îndoială ideea de represiune. Preocuparea față de sexualitate, inclusiv inventarea „sexualității" în sine, este un rezultat al răspândirii sistemului de supraveghere ca mijloc de generare a puterii. O asemenea putere s-a concentrat inițial asupra trupului ca mașină – observăm aici ecouri din Max Weber și chiar din Marcuse – iar ulterior asupra proceselor biologice care afectează reprodu-

cerea, sănătatea și longevitatea. Societățile moderne nu sunt bazate, așa cum se întâmpla cu sistemele pre-moderne, pe puterea de a lua viața, ci pe puterea de a o dezvolta, „de a investi în viață complet și până la capăt".[18] Fosta influență, s-ar putea spune, marchează acceptarea de către Foucault a ascetismului în care se presupune că s-a fixat viața socială modernă. „Contactul între viață și istorie", cum se exprimă Foucault, care reprezintă al doilea element, este din nou cu totul altceva. Timp de milenii, ființele omenești au trăit sub amprenta naturii. Mediul natural și-a exercitat influența asupra activităților umane; creșterea demografică a fost în mare măsură guvernată de capriciile naturii. Începând de prin secolul al XVIII-lea, însă, aceste procese au fost supuse tot mai mult controlului omenesc.

Sexul a devenit o preocupare mult mai proeminentă, conform lui Foucault, fiindcă alcătuia principala verigă de legătură între aceste două influențe asupra dezvoltării corporale. „Era o cale de acces atât spre viața trupului, cât și spre viața speciei". De aceea, „sexualitatea era căutată în cele mai mici detalii ale existențelor individuale; era urmărită în comportament, identificată în visuri; era suspectată de a sta la baza celor mai mărunte capricii și i se dădea de urmă până în primii ani ai copilăriei".[19] Dezvoltarea sexualității ca putere făcea sexul să devină un mister dar și, după părerea lui Foucault, constituia „sexul" ca pe o activitate dezirabilă, în care trebuie să ne angajăm pentru a ne stabili individualitatea. Critica lui Reich la adresa reprimării sexuale era, pentru Foucault, prizoniera a ceea ce căuta să elibereze. Însuși faptul că din secolul al XIX-lea încoace s-au produs atâtea mutații în comportamentul sexual, fără a fi însoțite de celelalte schimbări pe care le-a anticipat Reich, arată că această luptă „antirepresivă" face parte din domeniul sexualității, nefiind o subversiune la adresa lui.[20]

Totuși, opinia lui Foucault, deja criticată în Capitolul 2, lasă de dorit. Ceea ce Foucault denumește putere – acea „putere" care, în mod misterios, acționează din proprie inițiativă – era în câteva privințe fundamentale puterea sexelor. Femeile erau cele supuse dez-energizării, excluderii din arenele centrale ale modernității, cu capacitatea de bucurie sexuală nega-

tă – în același timp în care tocmai începeau să construiască o revoluție infrastructurală. Dragostea, împreună cu acel individualism afectiv despre care vorbește Lawrence Stone, se afla în centrul schimbărilor din organizarea familială și, de asemenea, era importantă și în alte transformări care afectau viața intimă. Aceste schimbări își aveau originea în stat, sau în puterea administrativă într-un sens mai general. Dacă se acceptă, așa cum e și cazul, că puterea nu este numai generatoare, ci și distributivă, atunci putem spune că schimbările respective derivau nu din putere, ci din lipsa ei.

Foucault propune o interpretare concretă asupra motivului pentru care forma restrictivă a bioputerii a fost succedată de cea mai dinamică. Prima a fost dominată de cerința creării unei forțe de muncă docile; a doua corespundea unei faze ulterioare de dezvoltare din secolul XX, în care forța de muncă nu mai trebuia să fie supusă aceleiași proporții de control direct. Odată ce s-a efectuat o asemenea tranziție, sexualitatea s-a canalizat printr-o diversitate de circuite sociale, devenind astfel mai mult sau mai puțin omniprezentă.

Ideea, cu siguranță, nu e convingătoare, nici măcar dacă se leagă numai de comportamentul sexual în sensul restrâns al cuvântului, fără să mai vorbim și despre schimbările care afectează relațiile personale la un nivel mai general. Teoria sugerează că fascinația noastră față de sex provine din simpla expansiune a sexualității ca fenomen discursiv, care intră în arena de unde înainte fusese absentă. Nu cred că bioputerea, așa cum o descrie Foucault, explică schimbările din atitudinile și perspectivele sexuale descrise în capitolele anterioare. Asemenea schimbări rezultă, cel puțin în parte, de pe urma luptei, și e imposibil de negat că sunt implicate și elemente participative. Poate că nu e vorba de emancipare, exact în maniera imaginată de Reich și Marcuse, ci doar de o luptă cu pânza de păianjen care imobilizează, așa cum propune Foucault. Femeile, mai ales, au obținut libertăți sexuale care, oricât de parțiale ar fi ele încă, sunt remarcabile în comparație cu situația din urmă cu doar câteva decenii. Indiferent de limitările și deformările la care e supusă, sexualitatea beneficiază de dialoguri mult mai deschise, în care e implicată aproape toată populația, decât ar fi putut concepe generațiile anterioare.

Represiunea instituțională și problema sexualității

Prin urmare, propun să regândim relația dintre sexualitate și putere, începând cu afirmația că puterea, ca atare, nu realizează nimic. Aspectele generatoare ale puterii, asemenea caracteristicilor ei distributive, sunt corelate cu proprietăți concrete ale organizării sociale, cu activitățile grupurilor și ale indivizilor localizați, precum și cu diversele contexte și moduri ale reflexivității instituționale. Sexualitatea nu a fost creată de către „putere", și nici omniprezența sexualității, cel puțin în vreun mod direct, nu este rezultatul importanței sale focale pentru o asemenea „putere".

După părerea mea, nu există nici un fel de bioputere, cel puțin în sensul generic în care o concepe Foucault. În schimb, putem distinge mai multe tendințe de transformare organizatorică și personală în dezvoltarea societăților moderne. Dezvoltarea administrativă a instituțiilor moderne trebuie să fie separată de socializarea naturii și a reproducerii – procese fundamentale și legate direct de sexualitate, dar care nu pot fi analizate în maniera sugerată de Foucault. Acestea, la rândul lor, trebuie să fie deosebite de proiectul reflexiv al sinelui și de inovațiile din viața personală asociate cu el.

În privința impactului supravegherii, putem fi de acord cu Foucault că sexualitatea, asemenea majorității celorlalte aspecte ale vieții personale, a devenit complet captată și restructurată de expansiunea sistemelor de putere. Organizațiile moderne, inclusiv statul, penetrează activitățile locale în moduri care erau necunoscute în culturile pre-moderne. Discursurile științelor – inclusiv ale științelor sociale – au fost înglobate direct în aceste procese. Totuși, așa cum am declarat anterior, crearea puterii administrative este un fenomen dialectic, într-o măsură mult mai mare decât o recunoaște Foucault. Spațiile pentru mobilizarea și contrabalansarea puterii sunt produse chiar de însăși expansiunea supravegherii. O societate a reflexivității instituționale este foarte încărcată, făcând să devină posibile forme de angajare personală și colectivă care modifică în proporție foarte substanțială domeniul sexual.

Mișcarea caracteristică a modernității, se poate argumenta, e orientată spre crearea sistemelor de referință internă – ordini de activitate determinate de principii interne ale lor înșele.[21] Anumite zone distinctive ale vieții sociale din culturile pre-moderne tindeau să fie guvernate de influențe „externe" (uneori stabilizate ca fenomene considerate ca garantate de tradiții, dar incluzând și factori biologici și fizici). Odată cu apariția instituțiilor moderne, însă, acestea au devenit tot mai supuse intervențiilor sociale. Astfel, inventarea „deviațiilor" a socializat un set diversificat de caracteristici externe, printre care și sărăcia, vagabondajul și nebunia, care toate erau considerate cândva parametri naturali ai existenței, „dați prin voia lui Dumnezeu". Deviațiile s-au constituit în plan social și, în același timp, s-au despărțit de principalele arene ale activității sociale, printr-un proces de sechestrare. În mod similar, bolile și moartea, cândva „puncte de limitare" ale influenței biologicului asupra socialului, au devenit tot mai socializate și ascunse vederii.

Sexualitatea și natura sechestrată sunt conectate într-un mod crucial prin socializarea reproducerii. Dacă mijloacele contraceptive moderne reprezintă cea mai evidentă expresie tehnologică a reproducerii ca sistem de referință internă, nu la fel se întâmplă și cu impetuozitatea ei originară. Aceasta își are principala sursă chiar în separarea reproducerii de condițiile malthusiene pe care le menționează Foucault.[22] Odată ce mărimea familiei începe să fie atent limitată – fenomen care se manifestă pornind în primul rând din sânul familiei însăși – reproducerea ajunge să fie guvernată în primul rând de dorința creșterii copiilor ca preocupare autonomă. Aici se găsesc originile inventării copilăriei și a maternității. „Sexualitatea" nu a avut o existență distinctă, atâta timp cât comportamentul sexual era legat de reproducere și de generații. Activitatea sexuală era împărțită între orientarea spre reproducere și *ars erotica* – acea schismă care le clasifica și pe femei în pure și impure.

Sexualitatea devine o proprietate a individului cu atât mai mult cu cât intervalul de viață dobândește trăsăturile unui sistem de referință tot mai intern și cu cât identitatea de sine este percepută tot mai mult ca o întreprindere organizată re-

flexiv. Fiind constituită ca un asemenea domeniu, sexualitatea se retrage în același timp în culise, ascunsă vederii în sens atât fizic, cât și social. Ea este acum o cale de a făuri legături cu alții pe baza intimității, fără a-și mai avea rădăcinile într-o ordine de rudenie imuabilă, susținută de-a lungul generațiilor. Pasiunea e laicizată, exclusă din *amour passion* și reorganizată sub forma complexului dragostei romantice; este privatizată și redefinită.

Ceea ce se poate numi „sechestrarea experienței"[23] este o consecință a tot mai radicalei rupturi dintre instituțiile modernității și tradiției, precum și a intruziunii crescânde a sistemelor ei de control peste „frontierele externe", existente dinainte, ale acțiunii sociale. Are drept consecință dizolvarea aliniamentelor morale și etice care asociau activitatea socială cu transcendentalul, cu natura și cu reproducerea. Acestea sunt schimbate, practic, cu securitatea din activitățile de rutină pe care o oferă viața socială modernă. Un sentiment al securității ontologice provine în primul rând tocmai din rutina propriu-zisă; individul este vulnerabil din punct de vedere moral și psihologic ori de câte ori sunt penetrate rutinele împământenite. Date fiind toate cele spuse până acum, e clar că o asemenea vulnerabilitate nu e neutră în privința celor două sexe.

Sechestrarea este o formă de represiune, o „uitare", dar nu presupune o povară mereu crescândă a vinovăției. În schimb, mecanismele rușinii, asociate cu proiectul reflexiv al sinelui, se împletesc, deși fără a le înlocui complet, cu cele care implică anxietatea vinovăției. O predispoziție crescândă spre experiența rușinii – sentimentul de a fi un om fără valoare, cu viața goală de orice sens și trupul ca un aparat inutil – urmează după răspândirea sistemelor de referință internă ale modernității. Proiectul reflexiv al sinelui, care comportă atâtea posibilități de autonomie și fericire, trebuie să fie întreprins în contextul unor rutine în mare parte lipsite de conținut etic. Activitatea socială riscă să fie hărțuită de această „goliciune", această căutare a unui sentiment de desăvârșire mereu intangibil, care afectează ambele sexe, deși în moduri diferite. Pentru mulți oameni, aceasta e o încercare continuă de a învinge sentimentele de inadecvare care îl rănesc atât de profund pe băiețelul ce trebuie să-și părăsească mama. Pentru femei, mult

mai proeminentă este acea „romanță-căutare" a tatălui dorit dar indisponibil. În amândouă cazurile, însă, există o jinduire după iubire.

Modernitatea ca obsesie

În acest punct, trebuie să ne oprim pentru a ne gândi la ce anume ar putea însemna efectiv afirmația că în cultura modernă funcționează o preocupare generală față de sexualitate. O interpretare, oarecum în maniera lui Marcuse, ar putea să vadă comercializarea ca principalul domeniu în care se manifestă evident o asemenea preocupare. Sexualitatea generează plăcere; iar plăcerea, sau cel puțin promisiunea ei, oferă o pârghie de influență pentru comercializarea mărfurilor în societatea capitalistă. Imageria sexuală apare aproape pretutindeni pe piață, sub forma unui soi de subterfugiu gigantic pentru vânzare; comercializarea sexului, s-ar putea susține, este o cale de a deturna masa populației dinspre adevăratele sale necesități, indiferent care se consideră că ar fi acestea. Întâietatea sexualității ar putea fi atunci interpretată în termenii unei mișcări în sens opus ordinii capitaliste, dependentă de muncă, disciplină și negarea de sine, spre o ordine preocupată să cultive spiritul de consum și, prin urmare, hedonismul.

Limitele unei asemenea idei, însă, sunt destul de evidente. Teoria în cauză nu explică de ce trebuie să aibă sexualitatea proeminența pe care o are; dacă sexul e un adjunct puternic al spiritului de consum, cauza trebuie să fie aceea că există deja o energică preocupare față de el. Mai mult, se găsesc destule dovezi în sensul că sexualitatea e îngrijorătoare, tulburătoare, încărcată de tensiuni. Plăcerea e îngrădită cu prea multe tendințe contrare pentru a face plauzibilă ideea că sexualitatea ar forma punctul central al unei societăți de consum hedoniste.

O altă opinie ar putea reveni din nou la moștenirea lui Foucault. Sexul ar fi „adevărul" nostru, nucleul unui principiu confesional generalizat al civilizației moderne. Am sugerat deja unele motive pentru care această opinie nu prea rezistă la nivelul analizei; chiar și luată ca o caracteristică descriptivă a culturii moderne, rămâne destul de neconvingătoare. Gândirea lui Freud a fost contestată imediat de alte terapii, care

puneau în discuție importanța decisivă pe care o atribuia el sexului. Ideea „sexului ca adevăr" a avut o oarecare influență, însă greu s-ar putea susține că a devenit principiul energizant al gândirii moderne în ansamblul ei.

O a treia interpretare ar putea indica fenomenul dependenței sexuale. Poziția centrală a sexualității în societățile moderne este indicată de calitățile obsesive ale comportamentului sexual contemporan. Un asemenea caracter obsesiv e evident, s-ar putea spune, în tot mai răspândita dependență de pornografie, reviste obscene, filme și alte mijloace de comunicare, precum și în urmărirea hotărâtă a experiențelor sexuale căreia i se dedică atât de mulți indivizi. La nivel descriptiv, această idee e mai adecvată, dar încă mai trebuie să ne întrebăm care sunt originile situației și, totodată, să analizăm modul în care a putut să apară o asemenea stare de fapt într-o societate presupusă a se baza pe represiunea sexuală.

Cred că toate aceste contradicții se pot rezolva în modul următor. Sexualitatea a devenit sechestrată sau privatizată în cadrul proceselor prin care maternitatea a fost inventată și a devenit o componentă de bază a domeniului feminin. Sechestrarea sexualității s-a produs în mare parte ca rezultat al represiunii sociale, decât al celei psihologice, și s-a referit în primul rând la două aspecte: îngrădirea sau negarea receptivității sexuale feminine și acceptarea generalizată a sexualității masculine ca neproblematică. Aceste evoluții erau reformulări ale diviziunilor seculare între sexe, în special ale schismei dintre femeile pure și cele impure, dar ele au fost conturate conform unui nou format instituțional. Cu cât sexualitatea s-a detașat mai mult de reproducere și s-a integrat într-un proiect reflexiv în curs de apariție al sinelui, cu atât sistemele instituționale de represiune au ajuns să suporte tensiuni tot mai mari.

Femeile au primit, *de facto*, sarcina de a administra transformarea intimității pe care o declanșase modernitatea. Sistemul represiunii instituționale a fost supus din capul locului tensiunilor, datorită excluderii femeilor din sfera publică. Investigațiile întreprinse de bărbați în natura femeilor nu erau doar expresii ale tradiționalei diferențe sexuale; erau cercetări asupra arenelor necunoscute ale identității de sine și ale intimității, precum și asupra zonelor reordonate ale vieții so-

ciale în care accesul bărbaților era foarte redus. Astfel, sexualitatea a devenit într-adevăr o chestiune de prim interes pentru ambele sexe, deși în moduri divergente. Pentru femei, problema era aceea de a constitui dragostea ca un mediu de comunicare și auto-dezvoltare – în relație cu copiii, precum și cu bărbații. Revendicarea plăcerii sexuale feminine a ajuns să formeze o parte componentă fundamentală din reconstituirea intimității, o emancipare la fel de importantă ca oricare dintre cele căutate în domeniul public. Pentru bărbați, activitatea sexuală a devenit obsesivă în măsura în care a rămas izolată de aceste schimbări mai subterane.

Emanciparea sexuală

În urma operei lui Foucault, au fost propuse versiuni ale emancipării sexuale care diferă marcant de cele ale lui Reich sau Marcuse. În majoritate, acestea sunt variațiuni pe tema sexualității plastice. S-ar putea sugera că „justificarea biologică" a heterosexualității ca fiind „normală" a fost anulată. Fenomenele care în trecut erau numite perversiuni nu sunt decât moduri în care sexualitatea se poate exprima legitim, iar identitatea poate fi definită. Recunoașterea diverselor preferințe sexuale corespunde acceptării unui pluralism de stiluri posibile de viață, ceea ce constituie un gest politic:

> *Perverșii care iau cuvântul, primind mai întâi o platformă publică atent nuanțat în volumele primilor sexologi, au devenit foarte elocvenți în a-și susține cauza. Nu mai au nevoie să ventrilocvizeze prin intermediul latinei și al prozei literare a unor Krafft-Ebing sau Havelock Ellis, nici să se angajeze în complicate translații și contra-translații între analist și analizat. Vorbesc în numele lor propriu, la mitinguri de stradă și în lobbies-uri politice, prin pamflete, periodice și cărți, prin semiotica unor contexte intens sexualizate, cu elaboratele lor coduri de indicii, culori și haine, în mass-media populare și în detaliile mai prozaice ale vieții casnice.*[21]

Atitudinea de „pluralism radical" este o întreprindere de emancipare care caută să elaboreze linii directoare pentru preferințele sexuale, dar nu pretinde că acestea ar reprezenta principii morale coerente. Valoarea radicală a pluralismului nu provine din efectele sale de șoc – în zilele noastre, puține

ne mai șochează – ci de pe urma efectului de a recunoaște că „sexualitatea normală" e pur și simplu doar un tip de alegere a stilului de viață printre altele. „Sentimentele subiective, intențiile și sensurile sunt elemente vitale pentru deciderea meritelor unei activități. Factorul decisiv este o anumită conștiință a contextului, a situației în care se fac alegerile".[25] Pluralismul sexual, susțin partizanii săi, nu ar însemna cedarea în fața sexualității, ci ar oferi exact ceea ce Foucault pare să prezinte doar ca pe o posibilitate, o învingere a dominației pe care o exercită sexualitatea asupra vieților noastre.

Așa cum stau lucrurile în momentul de față, însă, un asemenea program se prezintă vag și orice versiune a eliberării sexuale care pune accentul numai pe factorul alegerii se confruntă cu o întreagă baterie de obiecții. Sensul și potențialitățile emancipării sexuale au nevoie de a fi înțelese într-un mod diferit, deși faptul de a accepta legitimitatea sexualității plastice face și el, cu siguranță, parte din problemă. În acest punct, pot fi utile câteva observații provizorii. Nici un punct de vedere care confruntă energia sexualității cu caracteristicile disciplinare ale ordinii sociale moderne nu are șanse să fie de prea mare valoare. Și nici acelea care consideră formele mai excentrice sau neconvenționale ale sexualității ca pe o avangardă care va asedia citadelele ortodoxismului până cedează. În sfârșit, dacă e vorba să fie îmbrățișat pluralismul sexual, acesta are de oferit mai mult decât doar un soi de cosmopolitanism clasic, mai ales dacă nu sunt abordate alte aspecte intrinseci ale sexualității, inclusiv diferența între sexe și etica relației pure.

Am susținut că sexualitatea are în prezent importanța pe care o are pentru noi nu din cauza semnificației sale pentru sistemele de control ale modernității, ci fiindcă este un punct de legătură între alte două procese: sechestrarea experienței și transformarea intimității. Separarea sexualității de reproducere și socializarea reproducerii evoluează pe măsură ce modurile tradiționale de conduită, cu toate bogățiile lor morale – și dezechilibrele de putere între sexe – sunt înlocuite de ordinile intern-referențiale ale modernității. În același timp în care ceea ce era „natural" devine tot mai socializat și, parțial, ca rezultat direct al acestui proces, domeniile activității și interacțiunii personale încep să se modifice la nivel fundamental.

Sexualitatea servește ca metaforă pentru aceste schimbări și este punctul lor focal de expresie, mai ales în privința proiectului reflexiv al sinelui.

Sechestrarea experienței îi desparte pe indivizi de unele dintre principalele puncte de referință morale prin intermediul cărora era ordonată viața socială în culturile pre-moderne. În aceste culturi, relațiile cu natura și cu succesiunea de generații erau coordonate de către forme tradiționale de practică și de către coduri etice de inspirație religioasă. Prelungirea sistemelor intern-referențiale protejează indiviul de întrebările deranjante pe care le ridică parametrii existențiali ai vieții omenești, dar lasă aceste întrebări fără răspuns. Sexualitatea, s-ar putea sugera, își câștigă calitatea de convingere, împreună cu aura ei de fascinație și putere, din faptul că ne pune în contact cu aceste câmpuri pierdute ale experienței. Extazul ei, sau promisiunea de extaz pe care o conține, au ecouri ale „pasiunii etice" pe care o inspira simbolismul transcendental – și, desigur, erotismul cultivat, deosebit de sexualitatea în slujba reproducerii, a fost asociat mult timp cu religiozitatea.

Concluzie

Puțini, după cum am spus, îi mai citesc acum pe Reich și Marcuse. Totuși, viziunile lor respective asupra unei ordini non-represive își mențin o anumită frumusețe și nu e deloc obligatoriu ca aceste viziuni să fie pur și simplu condamnate la uitare. Sexualitatea e un teren al luptelor politice fundamentale și, desigur, un mijloc de emancipare, întocmai cum afirmau radicalii sexuali. O societate non-represivă, după cum accentuează atât Reich cât și Marcuse, ar fi o ordine în care sexualitatea e tot mai eliberată de caracterul ei obsesiv. Astfel, emanciparea presupune o autonomie de acțiune în contextul generalizării sexualității plastice. Este separată de permisivitate în măsura în care creează o etică a vieții personale care face posibilă o conjuncție între fericire, dragoste și respectul față de ceilalți.

Radicalii sexuali presupuneau că ar fi necesară o dublă ordine revoluționară, înainte de a putea începe măcar să contemplăm o asemenea stare de fapt. Societatea ar trebui să treacă printr-o răsturnare completă și de asemenea ar fi ne-

voie de mari schimbări în planul psihic. Și totuși, dacă, așa cum am sugerat, represiunea sexuală a fost înainte de toate o chestiune de sechestrare social conjugată cu puterea sexelor, lucrurile pot fi plasate într-o lumină oarecum diferită. Nu avem nici un motiv să așteptăm o revoluție socio-politică pentru a înainta programe de emancipare, după cum o asemenea revoluție nici nu ne-ar ajuta prea mult. Procesele revoluționare sunt deja în curs de desfășurare în infrastructura vieții personale. Transformarea intimității exercită presiuni asupra psihicului, alături de schimbările sociale, iar aceste schimbări, acționând „de jos în sus", ar putea avea potențialul de a se ramifica prin alte instituții, mai publice.

Emanciparea sexuală, cred, poate fi mijlocitoarea unei reorganizări emoționale pe scară largă a vieții sociale. Sensul concret al emancipării în acest context nu este, totuși, așa cum propuneau radicalii sexuali, un sistem substanțial de calități psihice sau forme de comportament. El este înțeles mai eficient într-un mod procedural, ca posibilitate de *democratizare radicală* a personalului. Cine spune emancipare sexuală, după părerea mea, spune democrație. Miza nu e numai sexualitatea. Democratizarea vieții personale, ca potențial, se extinde într-un mod fundamental asupra relațiilor de prietenie și, în sens crucial, asupra relațiilor dintre părinți, copii și alte rude.

NOTE

1. Edward Carpenter: *Selected Writings* („Scrieri alese"), vol. I: *Sex* („Sexul"), Londra: G.M.P., 1984, frontispiciu.
2. Wilhelm Reich: *Listen, Little Man!*, Londra, Souvenir Press, 1972.
3. Ibid., pag. 43, 61.
4. Ibid., pag. 111-12.
5. Wilhelm Reich: *Character Analysis* („Analiza de caracter"), Londra: Vision, 1950.
6. Wilhelm Reich: *The Function of the Orgasm* („Funcția orgasmului"), New York: Farrar, Straus and Giroux, 1961, pag. 165-8.
7. Wilhelm Reich: *The Sexual Revolution* („Revoluția sexuală"), New York: Farrar, Straus and Giroux, 1962, pag. 247ff.
8. Wilhelm Reich: *Character Analysis* („Analiza de caracter"), Londra: Vision, 1950, pag. 362.

9. Herbert Marcuse: *Eros and Civilisation* („Eros și civilizație"), Londra: Allen Lane, 1970, pag. 11.
10. Herbert Marcuse: „Despre hedonism", în *Negations* („Negații"), Londra: Allen Lane, 1968.
11. Citat în Herbert Marcuse: *Eros and Civilisation* („Eros și civilizație"), Londra: Allen Lane, 1970, pag. 48.
12. Ibid., pag. 49.
13. Ibid., pag. 138.
14. Ibid., pag. 164-6.
15. Herbert Marcuse: *One-Dimensional Man* („Omul unidimensional"), Londra: Allen Lane, 1972.
16. Herbert Marcuse: *Eros and Civilisation* („Eros și civilizație"), Londra: Allen Lane, 1970, pag. 179-80.
17. Michel Foucault: *The History of Sexuality* („Istoria sexualității"), vol. I, *An Introduction* („Introducere"), Harmondsworth: Pelican, 1981, pag. 159.
18. Ibid., pag. 139-42.
19. Ibid., pag. 146.
20. Ibid., pag. 130-31.
21. Anthony Giddens: *Modernity and Self-Identity* („Modernitate și identitate de sine"), Cambridge: Polity Press, 1991, cap. 5 și passim.
22. Cf. Mitchell Dean: *The Constitution of Poverty* („Constituția sărăciei"), Londra: Routledge, 1991.
23. Ibid.
24. Jeffrey Weeks: *Sexuality and Its Discontents* („Sexualitatea și nemulțumirile ei"), Londra: Routledge, 1985, pag. 213.
25. Ibid., pag. 219.

BCU IAȘI / CENTRU UNIVERSITAR

Capitolul 10

Intimitatea ca democrație

O democratizare a sferei private în zilele noastre nu e numai prezentă pe agendă, ci este și o calitate implicită a întregii vieți personale care intră sub egida relației pure. Cultivarea democrației în domeniul public a fost la început un proiect în mare măsură masculin – la care, în cele din urmă, au reușit să participe și femeile, mai mult ca rezultat al propriilor lor lupte. Democratizarea vieții personale e un proces mai puțin vizibil, în parte tocmai fiindcă nu are loc în arena publică, dar implicațiile sale sunt la fel de profunde. Este un proces în care până acum femeile au jucat rolul principal, chiar dacă până la urmă beneficiile obținute, la fel ca în sfera publică, le sunt deschise tuturor.

Sensul democrației

Înainte de toate, poate merită să analizăm ce înseamnă democrația, sau ce poate însemna ea, în sensul ortodox al cuvântului. Se cunosc numeroase dezbateri despre datele specifice ale reprezentării democratice și așa mai departe, dar în paginile de față nu mă voi ocupa de aceste probleme. Dacă privim comparativ diversele atitudini față de democrația politică, așa cum a demonstrat David Held, majoritatea au anumite elemente în comun.[1] Se referă la asigurarea „relațiilor libere și egale" între indivizi, într-un asemenea mod încât să promoveze anumite rezultate:

1. Crearea circumstanțelor în care oamenii își pot dezvolta potențialitățile și-și pot exprima diversele calități. Din acest punct de vedere, un obiectiv fundamental este acela ca fiecare individ să respecte capacitățile celorlalți, ca și apetențele lor de a învăța și a-și ameliora aptitudinile.

2. Protecția față de folosirea arbitrară a autorității politice și a puterii coercitive. Aceasta presupune ca deciziile să poată fi într-un anumit sens negociate de cei pe care îi afectează, chiar dacă sunt luate de o minoritate în numele majorității.

3. Implicarea indivizilor în a-și determina condițiile de asociere. În acest caz, prezumpția este aceea că indivizii acceptă caracterul autentic și rațional al judecăților altora.

4. Expansiunea posibilităților economice de a dezvolta resurse disponibile – incluzând aici și ipoteza că, atunci când indivizii sunt eliberați de poverile necesității fizice, își pot realiza cel mai bine scopurile.

Ideea de autonomie asociază toate aceste diverse aspirații. Autonomia înseamnă capacitatea indivizilor de a fi auto-reflexivi și auto-determinanți: „a delibera, judeca, alege și acționa asupra mai multor cursuri de acțiune diferite și posibile."[2] E clar că, în acest sens, autonomia nu s-a putut dezvolta atât timp cât drepturile și obligațiile politice erau prerogative fixe ale proprietății, strâns legate de tradiție. Odată ce acestea s-au dizolvat, însă, deplasarea spre autonomie a devenit atât posibilă, cât și în mod vizibil necesară. Pentru aproape toate interpretările democrației moderne, este caracteristică o grijă copleșitoare față de modul cum și-ar putea cel mai bine indivizii determina și reglementa condițiile de asociere. Aspirațiile care compun tendința spre autonomie se pot rezuma ca un principiu general, „principiul autonomiei":

> *indivizii trebuie să fie liberi și egali în determinarea propriilor lor condiții de viață; mai precis, ei trebuie să se bucure de drepturi egale (și, implicit, obligații egale) în precizarea cadrului de referință care generează și limitează posibilitățile care le stau la dispoziție, cu condiția de a nu desfășura acest cadru astfel încât să nege drepturile altora.*[3]

În consecință, democrația nu implică numai dreptul la autodezvoltare liberă și egală, ci și limitarea constituțională a puterii (distributive). „Libertatea celor puternici" trebuie să fie îngrădită, dar aceasta nu e o negare a întregii autorități – sau nu devine așa ceva decât în caz de anarhism. Autoritatea este justificabilă în măsura în care recunoaște principiul autonomiei; cu alte cuvinte, în măsura în care se pot prezenta motive întemeiate pentru ca docilitatea să accentueze autonomia, acum sau în viitor. Autoritatea constituțională poate fi înțeleasă ca un contract implicit care are aceeași formă ca și condițiile de asociere negociate în mod explicit între egali.

Nu are nici un rost să propunem un principiu de autonomie fără a spune ceva și despre condițiile sale de realizare. Care sunt aceste condiții? Una este aceea că în influențarea

rezultatelor din procesele de luare a deciziilor trebuie să existe egalitate – în sfera politică, aceasta e de obicei căutată după regula „o persoană, un vot". Preferințele exprimate ale tuturor indivizilor trebuie să aibă pondere egală, fiind supuse în anumite situații calificărilor pe care le face necesară existența autorității justificate. De asemenea, e nevoie să se înregistreze o participare efectivă: indivizilor trebuie să li se pună la dispoziție mijloacele necesare pentru a-și face auzite glasurile.

Trebuie să se asigure un forum de dezbateri deschise. Democrația înseamnă discuție, șansa ca „forța argumentului mai temeinic" să conteze contra altor mijloace de determinare a deciziilor (dintre care cele mai importante sunt deciziile politice). O ordine democratică oferă aranjamente instituționale pentru mediere, negociere și, acolo unde e necesar, ajungerea la compromisuri. Desfășurarea discuțiilor deschise este în sine un mijloc de educație democratică: participarea la dezbaterile cu ceilalți poate duce la formarea unei cetățenii mai luminate. În parte, o asemenea consecință provine din lărgirea orizonturilor cognitive ale individului. Dar se mai datorează de asemenea și unei recunoașteri a diversității legitime – adică, a pluralismului – și educației emoționale. Un participant la dialog care e educat politic își poate canaliza emoțiile într-un mod pozitiv: acela de a raționa din convingere, fără a se angaja în judecăți nefaste prin polemici sau diatribe emoționale.

Responsabilitatea publică este o altă caracteristică de bază a unei ordini democratice. În orice sistem politic, deciziile trebuie adeseori să se ia în numele altora. Dezbaterea publică este în mod normal posibilă numai în relație cu anumite chestiuni sau în conjuncturi particulare. Totuși, deciziile luate sau politicile formulate trebuie să fie deschise scrutinului public, dacă se ivește nevoia. Responsabilitatea nu poate fi niciodată continuă și, prin urmare, acționează în tandem cu încrederea. Încrederea, care originează din responsabilitate și deschidere, protejându-le totodată, este un fir care străbate întreaga ordine politică democrată. Ea reprezintă o componentă esențială a legitimității politice.

Instituționalizarea principiului autonomiei înseamnă precizarea drepturilor și a obligațiilor, care trebuie să fie substanțiale, nu doar formale. Drepturile specifică privilegiile aferen-

te apartenenței la ordinea socială, dar indică și datoriile pe care indivizii le au unii vis-à-vis de ceilalți și de ordinea politică în sine. Drepturile sunt în esență forme de împuternicire; sunt dispozitive de a conferi putere. Datoriile precizează prețul care trebuie plătit pentru drepturile acordate. Într-o ordine democratică, drepturile și datoriile sunt negociate și nu pot fi niciodată asumate pur și simplu – în acest sens, ele diferă decisiv de, spre exemplu, medievalul *droit du seigneur* sau alte drepturi stabilite exclusiv în virtutea poziției sociale a unui individ. Astfel, drepturile și datoriile trebuie să devină un punct focal al atenției reflexive continue.

Democrația, trebuie să subliniem, nu necesită similitudine, așa cum au acuzat adeseori criticii ei. Nu e antiteza pluralismului. Mai degrabă, cum am sugerat mai sus, principiul autonomiei încurajează diferențierea – deși insistă ca diferența să nu fie penalizată. Democrația este o adversară a privilegiilor, unde privilegiile sunt definite ca deținerea de drepturi sau posesiuni la care accesul nu e egal și drept pentru toți membrii comunității. O ordine democratică nu implică un proces generic de „nivelare", ci în schimb creează condițiile pentru dezvoltarea individualității.

Idealurile nu sunt totuna cu realitatea. Până unde poate dezvolta complet orice ordine politică de tip concret un asemenea cadru, e problematic. În acest sens, ideile respective conțin elemente utopice. Pe de altă parte, s-ar putea argumenta de asemenea că tendința caracteristică a dezvoltării societăților moderne se îndreaptă spre realizarea lor. Cu alte cuvinte, calitatea utopismului este echilibrată cu o componentă clară de realism.[4]

Democratizarea vieții personale

Posibilitatea intimității înseamnă promisiunea democrației: aceasta e tema pe care am sugerat-o în capitolele anterioare. (În acest punct, cititorul ar putea dori să revină asupra discuției de la paginile 95-96.) Sursa structurală a acestei promisiuni este apariția relației pure, nu numai în zona sexualității, ci și în acelea ale relațiilor dintre părinți și copii și alte forme de înrudire și prietenie. Putem imagina dezvoltarea unui sistem de referință etic pentru o ordine personală democratică, un

cadru care în relațiile sexuale și în alte domenii personale se conformează unui model de dragoste confluentă.

La fel ca în sfera publică, distanța dintre idealuri și realitate este considerabilă. În arena relațiilor heterosexuale îndeosebi, așa cum am indicat în capitolele anterioare, există surse profunde de tensiune. Stau în cale profunde diferențe între sexe, psihologice ca și economice. Totuși, și aici, utopismul poate fi ușor descumpănit de realism. Schimbările care au ajutat la transformarea mediilor de acțiune personale sunt deja foarte înaintate și tind spre realizarea calităților democratice.

Principiul autonomiei oferă direcția călăuzitoare și cea mai importantă componentă substanțială a acestor procese. În arena vieții personale, autonomia înseamnă realizarea cu succes a proiectului reflexiv al sinelui – condiția de relaționare cu ceilalți într-un mod egalitar. Proiectul reflexiv al sinelui trebuie să se dezvolte într-o asemenea modalitate încât să permită autonomia în relație cu trecutul, iar aceasta la rândul ei să faciliteze colonizarea viitorului. Astfel concepută, autonomia de sine permite acel respect față de capacitățile celorlalți care e intrinsec unei ordini democratice. Individul autonom e capabil să-i trateze pe ceilalți ca atare și să recunoască faptul că dezvoltarea potențialităților lor separate nu reprezintă o amenințare. Autonomia ajută de asemenea la stabilirea frontierelor personale necesare pentru administrarea cu succes a relațiilor. Asemenea hotare sunt încălcate ori de câte ori o persoană se folosește de alta ca mijloc de a pune în aplicare vechi dispoziții psihologice, sau atunci când se construiește o obsesie reciprocă, la fel ca în cazul codependenței.

Condițiile a doua și a treia ale democrației din sfera publică, menționate mai sus, au o legătură foarte directă cu democratizarea vieții personale. Relațiile violente și abuzive sunt foarte comune în domeniul sexual, ca și între adulți și copii. Cea mai mare parte a violenței de acest gen provine de la bărbați și e dirijată spre ființele mai slabe decât ei. Ca ideal de emancipare al democrației, prohibiția violenței este de o importanță capitală. Influențele coercitive din cadrul relațiilor, însă, pot lua în mod evident și alte forme decât cele ale violenței fizice. De exemplu, indivizii pot fi predispuși spre a se an-

gaja în violentări verbale sau emoționale. Evitarea brutalităților emoționale este poate cel mai dificil aspect al egalizării puterii într-o relație; dar principiul călăuzitor este în mod clar respectul față de vederile independente și trăsăturile personale ale celuilalt. „Fără respect", cum spune un ghid al intimității, „urechile asurzesc, atitudinile se acresc și în cele din urmă nu mai poți înțelege ce cauți tu să trăiești alături de cineva atât de incompetent, prost, nedemn de încredere, insensibil, urât, mirositor, șleampăt (...). Ajungi să te întrebi de ce l-ai ales ca partener, din capul locului. «Se vede că n-oi fi fost în toate mințile.»"[5]

„Implicarea indivizilor în a-și determina condițiile de asociere" – această declarație exemplifică idealurile relației pure. Exprimă o primă diferență între căsnicia tradițională și cea din zilele noastre și ajunge la esența posibilităților de democratizare ale transformării intimității. Se aplică, desigur, nu numai inițierii unei relații, ci și reflexivității inerente în continuarea – sau disoluția – acesteia. Pentru ca acest criteriu să fie întrunit, e necesar nu numai respectul față de celălalt, ci și o deschidere spre acea persoană. Un individ ale cărui intenții reale sunt ascunse față de un partener nu poate oferi calitățile necesare pentru o determinare cooperantă a condițiilor relației. Absolut toate textele terapeutice pe tema relațiilor demonstrează de ce dezvăluirea în fața celuilalt – ca mijloc de comunicare mai degrabă decât ca dumping emoțional – reprezintă o aspirație obligatorie a interacțiunii ordonate în mod democratic.

Drepturi și obligații: după cum am încercat să clarific, într-o anumită parte acestea definesc ceea ce e de fapt intimitatea. Intimitatea nu trebuie să fie înțeleasă ca o descriere interacțională, ci ca un grupaj de prerogative și responsabilități care definesc agende de activitate practică. Importanța drepturilor ca mijloc pentru realizarea intimității poate fi observată ușor în lupta femeilor spre a obține o poziție de egalitate în căsnicie. Dreptul femeii de a introduce acțiunea de divorț, ca să luăm un singur exemplu, deși pare doar o sancțiune negativă, are de fapt un efect de echilibrare major. Consecințele sale de balansare fac mai mult decât să potențeze evadarea dintr-o relație opresivă, oricât de importantă este și aceea.

Limitează capacitatea soțului de a-și impune dominionul și, prin urmare, contribuie la transpunerea puterii coercitive în comunicare egalitară.

Nici un drept fără obligații – acest precept elementar al democrației politice se aplică și în domeniul relației pure. Drepturile ajută la dizolvarea puterii arbitrare numai în măsura în care comportă responsabilități față de celălalt care plasează privilegiile în echilibru cu obligațiile. În relații, ca și în alte zone, obligațiile trebuie să fie tratate ca putând fi revizuite în lumina negocierilor desfășurate în cadrul lor.

Ce putem spune despre responsabilitate și legătura ei cu autoritatea? Atât responsabilitatea, cât și autoritatea – acolo unde există – în relațiile pure, sunt strâns asociate cu încrederea. Încrederea fără responsabilitate riscă să devină unilaterală, adică să gliseze spre dependență; responsabilitatea fără încredere e imposibilă, fiindcă ar însemna o continuă suspectare a motivațiilor și acțiunilor celuilalt. Încrederea implică vrednicia de încredere a celuilalt – acordarea unui „credit" care nu necesită o revizie continuă, ci poate fi deschis periodic inspecției, în caz de necesitate. Faptul de a fi considerat vrednic de încredere de către un partener echivalează cu o recunoaștere a integrității personale dar, într-o ambianță egalitară, o asemenea integritate înseamnă și dezvăluirea motivelor pentru anumite acțiuni, dacă se cere – și, de fapt, existența unor motive serioase pentru orice acțiuni care afectează viața celuilalt.

Autoritatea în relațiile pure dintre adulți există ca „specializare" – situația în care o persoană și-a dezvoltat în mod special capacități care celeilalte îi lipsesc. Aici nu putem vorbi despre autoritatea asupra celuilalt în același sens ca în relațiile dintre părinți și copii, mai ales în cazul copiilor foarte mici. Poate fi democratică relația dintre un părinte și un copil mic? Poate, și e cazul să fie, exact în același sens ca într-o ordine politică democratică.[6] Este un drept al copilului, cu alte cuvinte, acela de a fi tratat ca egal putativ al adultului. Acțiunile care nu pot fi negociate direct cu un copil, fiindcă e prea mic ca să înțeleagă despre ce e vorba, trebuie să fie capabile de justificări contrafăcute. Prezumpția este aceea că se poate ajunge la o înțelegere și se poate susține încrederea, dacă i se acor-

dă copilului o autonomie suficientă pentru a-și putea desfășura argumentele pe o bază de egalitate cu adultul.

Mecanisme

În sfera politică, democrația implică elaborarea unei constituții și, în mod normal, a unui forum pentru dezbaterea publică a chestiunilor politice. Care sunt mecanismele echivalente în contextul relației pure? În ceea ce privește relațiile heterosexuale, contractul nupțial era în mod obișnuit o declarație de drepturi, care în esență oficializa natura „separată sau inegală" a legăturii între soți. Transpunerea căsniciei într-un semnificant al angajamentului, mai degrabă decât într-un determinant al acestuia, modifică radical situația. Toate relațiile care se apropie de forma pură își mențin un „contract de apel" la care fiecare partener poate recurge atunci când se ivesc situații considerate a fi nedrepte sau opresive. Contractul de apel este un dispozitiv constituțional care stă la baza discuției deschise între parteneri despre natura relației, dar este și deschis negocierilor prin același mijloc.

Iată un „regulament" redactat într-un manual de auto-ajutorare conceput pentru a ajuta femeile să-și formeze relații heterosexuale mai satisfăcătoare. Persoana, sugerează autoarea, trebuie în primul rând să catalogheze problemele pe care le-a întâlnit în relații anterioare – acelea pe care le consideră în primul rând cauzate de ea, și acelea provocate de foștii ei amanți. Trebuie să îi prezinte regulamentul partenerului, care va elabora un sistem de reguli convergent:

> *Regula 1:* Când constat că încerc să-l impresionez pe un bărbat care-mi place vorbind atât de mult despre mine încât nu-i pun nici o întrebare, voi înceta spectacolul și mă voi concentra asupra întrebării dacă bărbatul respectiv este potrivit pentru mine sau nu.
>
> *Regula 2:* Îmi voi exprima sentimentele negative imediat ce devin conștientă de ele, în loc să aștept până se acumulează – chiar dacă aceasta înseamnă să-mi supăr partenerul.
>
> *Regula 3:* Mă voi strădui să-mi vindec relația cu fostul soț, observând cum mi-am impus să fiu lovită, și nu voi vorbi despre el ca și cum eu aș fi victima și el răufăcătorul.

Regula 4: Când îmi sunt rănite sentimentele, îi voi spune partenerului meu ce simt, în loc de a mă bosumfla, a mă răzbuna, a mă preface că nu-mi pasă sau a mă comporta ca o puștoaică.

Regula 5: Când descopăr că umplu golurile [zonele „moarte" din relație], mă voi opri să mă întreb dacă partenerul meu mi-a dăruit multe în ultima vreme. Dacă n-a făcut-o, îi voi cere ceea ce mi-e necesar, în loc de a remedia eu însămi situația.

Regula 6: Când constat că dau sfaturi nesolicitate sau îmi tratez partenerul ca pe un băiețel, mă voi opri, voi trage adânc aer în piept și-l voi lăsa să-și rezolve singur problema, în afara cazurilor când îmi cere el însuși ajutorul.[7]

O asemenea listă apare, încă de la prima vedere, nu doar ca jenant de naivă, dar și cu mari riscuri de a fi de-a dreptul contraproductivă. Căci declararea regulilor ca reguli, după cum a insistat Wittgenstein, le modifică natura. Explicitarea unor asemenea rețete, se poate argumenta, le văduvește de orice șansă de a avea efecte pozitive, întrucât relația nu poate evolua armonios decât dacă regulile respective sunt garantate din capul locului. Și totuși, o asemenea opinie, cred eu, pierde din vedere esențialul. Puterea diferențiată, care este sedimentată în viața socială, riscă să rămână neschimbată dacă indivizii refuză să-și examineze reflexiv propria conduită și justificările implicite ale acesteia. Asemenea reguli, oricât de nesofisticate ar putea să pară, dacă sunt aplicate cu succes, ajută ca acțiunile individului să fie desprinse de un joc al puterii organizat în mod inconștient. În principiu, ele servesc la generarea unei autonomii crescute, în același timp pretinzând respectul din partea celuilalt.

Un contract de apel nu tratează cu absolute etice. Acesta e derivat dintr-o „listă de probleme relaționale" concrete, unde anterior existaseră elemente „negative". Femeia în chestiune considera că se preocupase exagerat să-i impresioneze pe bărbații care o interesau, se temea să nu-și supere partenerul dezvăluindu-și temerile și necesitățile, tindea să fie mămoasă cu el și așa mai departe. O „constituție" de acest gen, desigur, este democratică numai dacă se integrează cu celelalte elemente menționate mai sus; ea trebuie să reflecte o întâlnire între persoane autonome și egale.

Imperativul comunicării libere și deschise este condiția *sine qua non* a relației pure; relația e propriul ei forum. În acest punct, cercul s-a închis. Autonomia de sine, renunțarea la caracterul silit, e condiția dialogului deschis cu celălalt. Un asemenea dialog, la rândul său, reprezintă mijlocul de expresie a nevoilor individuale, precum și calea pe care se organizează reflexiv relația.

Democrația e anostă, sexul e captivant – deși unii ar putea susține tocmai contrariul. Cum se aplică normele democratice asupra experienței sexuale în sine? Aceasta e esența problemei emancipării sexuale. În primul rând, asemenea norme separă sexualitatea de puterea distributivă, mai presus de orice de puterea falusului. Democratizarea implicată în transformarea intimității include, dar și transcende, „pluralismul radical". Activității sexuale nu i se impune nici o limită, cu excepția acelora antrenate de generalizarea principiului autonomiei și de normele negociate ale relației pure. Emanciparea sexuală constă în integrarea sexualității plastice cu proiectul reflexiv al sinelui. Astfel, de exemplu, nu se impune neapărat nici o interdicție asupra sexualității episodice, atâta vreme cât principiul autonomiei și alte norme democratice asociate cu el sunt susținute din toate părțile. Pe de altă parte, acolo unde o asemenea sexualitate este folosită ca un mijloc de dominație exploatatoare, în mod camuflat sau altfel, sau unde exprimă o obsesie, ea se îndepărtează de idealul emancipării.

Democrația politică presupune ca indivizii să aibă resurse suficiente pentru a participa într-un mod autonom la procesele democratice. Același lucru este valabil și în domeniul relației pure, deși, la fel ca în ordinea politică, e important să se evite reducționismul economic. Aspirațiile democratice nu înseamnă obligatoriu egalitatea resurselor, dar tind vizibil în acea direcție. Ele implică totuși includerea resurselor în pachetul de drepturi negociate reflexiv ca parte definitorie a relației. Importanța acestui precept în cadrul relațiilor heterosexuale este foarte limpede, dat fiind dezechilibrul de resurse economice disponibile bărbaților și femeilor și cel al responsabilităților pentru creșterea copiilor și munca în gospodărie. Modelul democratic prezumă egalitatea în aceste domenii; scopul, însă, nu ar fi neapărat atât paritatea completă, cât un

aranjament echitabil, negociat în conformitate cu principiul autonomiei. Trebuie să se negocieze o anumită balanță a sarcinilor și compensațiilor, pe care ambele părți s-o găsească acceptabilă. Se poate stabili o diviziune a muncii, dar nu una moștenită pur și simplu pe baza criteriilor prestabilite sau impusă de către resursele economice inegale aduse în relație.

În societate există condiții structurale care pătrund până în inima relațiilor pure; totodată, modul de ordonare al acestor relații are consecințe asupra ordinii sociale mai largi. Democratizarea din domeniul public, nu numai la nivelul națiunii-stat, furnizează condiții esențiale pentru democratizarea relațiilor personale. Dar este valabilă și formula inversă. Progresul autonomiei de sine în contextul relațiilor pure conține o bogăție de implicații pentru practica democratică din comunitatea în ansamblu.

Există o simetrie între democratizarea vieții personale și posibilitățile democratice din ordinea politică globală la cel mai extins nivel. Să ne gândim la distincția dintre tocmeala de pe anumite poziții și negocierile principiale care ocupă un loc atât de proeminent în analiza strategiilor și a conflictelor globale din zilele noastre. În tocmeala de pe poziții – care poate fi echivalată cu o relație personală din care lipsește intimitatea – fiecare parte abordează procesul de negociere prin adoptarea unei atitudini extreme. Folosind amenințări și procedee de uzură reciproce, o parte sau alta cedează și se ajunge la un rezultat – dacă nu cumva procesul de negociere s-a destrămat complet între timp. Relațiile globale ordonate într-o manieră mai democratică ar înainta spre negocierea principială. Aici, interacțiunea părților începe de la o încercare de a-și descoperi reciproc preocupările și interesele fundamentale, identificând o gamă de opțiuni posibile înainte de a îngusta unghiul la câteva dintre acestea. Problema de rezolvat este separată de antagonismul la adresa celuilalt, astfel încât e posibil ca negociatorul să își mențină fermitatea privind substanța negocierii, manifestând totodată solicitudine și respect față de partea adversă. Pe scurt, la fel ca în sfera personală, diferența poate deveni un mijloc de comunicare.

Sexualitate, emancipare, politică de viață

Nimeni nu știe dacă se va dezvolta un cadru de referință al instituțiilor democratice la nivel global, sau dacă, în mod alternativ, politica mondială va aluneca spre o distructivitate care ar putea să amenințe întreaga planetă. Nimeni nu știe dacă relațiile sexuale vor deveni un deșert de legături nepermanente, marcate atât de dragoste, cât și de antipatii emoționale, și pustiite de violență. În ambele cazuri, există temeiuri serioase de optimism, dar într-o cultură care a renunțat la credința în providență variantele de viitor trebuie să fie concepute pe un fundal de risc recunoscut. Natura cu final deschis a proiectului modernității la nivel global are un corelativ real în deznodământul nesigur al experimentelor sociale cotidiene care fac subiectul acestei cărți.

Ceea ce se poate spune cu o oarecare certitudine e că democrația nu este de ajuns. Politica de emancipare e o politică a sistemelor de modernitate referențiale pe plan intern; este orientată spre controlul puterii distributive și nu se poate confrunta cu puterea sub aspectul ei generator. Lasă deoparte majoritatea problemelor puse de sechestrarea experienței. Sexualitatea are enorma importanță pe care a dobândit-o în civilizația modernă fiindcă reprezintă un punct de contact cu tot ceea ce a fost abandonat în favoarea securității tehnice pe care o are de oferit viața cotidiană. Asocierea acesteia cu moartea a devenit pentru noi bizară și aproape de neconceput, odată ce relația ei strânsă cu viața pare atât de evidentă. Sexualitatea a ajuns captivă în interiorul unei căutări a auto-identității pe care activitatea sexuală în sine nu o poate satisface decât momentan. „Îți lasă capul adormit, iubirea mea / Umană pe credinciosu-mi braț": atât de mult din sexualitate este dragoste frustrată, condamnată să caute la nesfârșit deosebirea în asemănările anatomice și ale reacțiilor fizice.

În tensiunea dintre privatizarea pasiunii și saturarea domeniului public prin sexualitate, precum și în unele dintre conflictele care îi divid azi pe bărbați și femei, putem observa noi agende politice. Mai ales în legăturile sale cu cele două sexe, sexualitatea a făcut să apară politica sferei personale, o expresie care e înțeleasă greșit dacă este asociată numai cu emanci-

parea. Cea pe care ar trebui s-o numim mai degrabă politica vieții[8] este o politică a stilului de viață, care acționează în contextul reflexivității instituționale. Se preocupă nu să „politizeze", într-un sens restrâns al cuvântului, deciziile privind stilul de viață, ci să le remoralizeze – mai exact spus, să aducă la suprafață acele chestiuni morale și existențiale pe care secheștrarea experienței le-a exclus din viața cotidiană. Acestea sunt probleme care contopesc la un loc filosofia abstractă, ideile etice și preocupările cât se poate de practice.

Provincia politicii de viață acoperă un număr de sisteme de chestiuni parțial distincte. Una este aceea a identității de sine ca atare. În măsura în care se concentrează asupra intervalului de viață, considerat ca un sistem de referință în plan intern, proiectul reflexiv al sinelui este orientat numai spre control. Nu are nici o altă moralitate în afara autenticității, o versiune modernă a vechii maxime „fii cinstit cu tine însuți". Astăzi, însă, dat fiind decalajul de tradiție, întrebarea „Cine voi fi eu?" este legată inseparabil de „Cum voi trăi?" Se prezintă aici o pleiadă întreagă de chestiuni dar, în ceea ce privește sexualitatea, cea mai evidentă este aceea a identității sexuale.

Cu cât este mai mare nivelul egalității realizate între sexe, s-ar putea crede, cu atât au formele pre-existente ale masculinității și feminității mai multe șanse de a converge spre un soi de model androgin. Acest lucru s-ar putea să fie sau să nu fie adevărat, dată fiind revigorarea divergențelor din actualele politici sexuale; în orice caz, însă, este lipsit de orice sens, dacă nu încercăm să precizăm conținutul androginității, care este o problemă de decizie între valori. Dilemele astfel create au rămas ascunse atâta vreme cât identitatea sexuală a părut să fie structurală în termenii diferenței sexuale. Un cod binar al masculinului și al femininului, care nu admite virtualmente nici o instanță intermediară, a atașat sexele de sex ca și cum ar fi fost unul și același lucru. Apoi, atribuțiile sexelor au fost formulate în modul următor:

1. Fiecare individ era presupus a fi de sex masculin sau feminin, fără nici un „intermediar".

2. Caracteristicile și trăsăturile fizice ale comportamentului indivizilor erau interpretate ca fiind masculine sau feminine, conform unei scheme a sexelor dominante.

3. Semnalele sexelor erau cu regularitate cântărite și evaluate în cadrul restrâns al configurațiilor comportamentale permisibile pentru statutul sexelor.

4. Diferențele între sexe astfel constituite și reconstituite erau aplicate retroactiv pentru a concretiza identitățile sexuale, din care se filtrau afară elementele „trans-sexuale".

5. Actorii își monitorizau propria înfățișare și comportare în conformitate cu identitatea sexuală „dată de la natură".[9]

Forța cu care aceste influențe încă se mai fac simțite este indicată de faptul că transvestismul masculin continuă să fie stigmatizat pe scară foarte largă, chiar dacă literatura psihiatrică nu îl mai consideră o perversiune. Și mai interesant, întrucât conține mai multă ambiguitate, este cazul femeilor care au sau își cultivă un aspect masculin. Din acest punct de vedere, actualele norme de înfățișare, comportament și vestimentație din societățile moderne le permit femeilor o mai mare asemănare cu bărbații decât se tolerează în mod normal invers. Totuși, dualismul tinde să se impună: dacă o persoană nu este „realmente" bărbat, atunci nu poate fi decât femeie. Femeile care refuză să arate „feminin" sunt hărțuite încontinuu:

> *N-am să îmbrac rochii și n-am să mă fardez, nici n-am să port poșetă și nu mă voi comporta într-un stil mai feminin. Prietenul meu mi-a spus că din cauza asta mă sâcâie oamenii și știu că așa este, dar refuz s-o fac. Nu m-aș simți comod cu o rochie pe mine. N-aș putea să stau așezată așa cum stau acum. De parcă ai fi obligat să mergi într-un anumit mod. Iar machiajul e o pacoste a dracului de mare.*[10]

O combinație de putere dezechilibrată a sexelor și dispoziții psihologice înrădăcinate menține cu fermitate la locul lor diviziunile sexuale dualiste; dar, în principiu, lucrurile s-ar putea organiza cu totul altfel. Odată ce anatomia încetează să mai fi sinonimă cu destinul, identitatea sexuală devine tot mai mult o chestiune care ține de stilul de viață. Diferențele sexuale vor continua, cel puțin în viitorul apropiat, să fie asociate cu mecanica reproducerii speciei; dar nu mai există nici un motiv temeinic ca ele să se conformeze unei sciziuni clare de atitudini și comportament. Identitatea sexuală poate ajunge să se formeze prin diverse configurații de trăsături, asociind

înfățișarea, ținuta și comportamentul. Chestiunea androginității se va rezolva în termenii a ce anume poate fi justificat ca o conduită dezirabilă – și nimic mai mult.

Problema identității sexuale presupune dezbateri prelungite. Pare însă foarte probabil ca un element să fie acela pe care John Stoltenberg l-a numit „refuzul de a fi bărbat".[11] Refuzarea masculinității nu este totuna cu îmbrățișarea feminității. Din nou, e o sarcină a construcției etice, care asociază nu numai identitatea sexuală, ci și auto-identitatea în sensul ei mai larg, cu problema morală a considerației față de ceilalți. Penisul există; sexul masculin e numai falusul, centrul stării de sine în masculinitate. Ideea că există convingeri și acțiuni care sunt potrivite pentru un bărbat și nepotrivite pentru o femeie, sau viceversa, are șanse să dispară odată cu comprimarea progresivă a falusului înapoi în penis.

Odată cu dezvoltarea societăților moderne, controlul asupra lumilor socială și naturală, domeniul masculin a ajuns să se concentreze prin „rațiune". La fel cum rațiunea, călăuzită de investigația disciplinată, s-a desprins de tradiție și dogmă, ea s-a detașat și de emoție. După cum am mai spus, acest fenomen a presupus nu atât un masiv proces psihologic de represiune, cât o diviziune instituțională între rațiune și emoție, o diviziune care urmărea îndeaproape liniile definitorii ale sexelor. Identificarea femeilor cu iraționalul, fie la modul serios (în cazul nebuniei), fie în moduri aparent mai neserioase (femeile ca făpturi capricioase), le-a transformat în emoționalele muncitoare de jos ale modernității. Pe parcurs, emoția și formele de relații sociale inspirate de ea – ura ca și iubirea – au început să fie considerate refractare față de considerentele etice. Rațiunea atacă etica din cauza dificultății de a găsi argumente empirice care să justifice convingerile morale; o mai face însă și pentru că judecățile morale și sentimentele emoționale ajung să fie privite ca antitetice. Nebunie și capricii – nu e nevoie de un mare efort pentru a vedea cât de străine sunt acestea de imperativele morale.

Freud a redescoperit emoția – prin interpretările sale asupra psihologiei feminine – dar, în concepția lui, emoția a rămas legată de dictatele rațiunii, oricât de clar se vedea că forțele telurice ale subconștientului influențau cunoașterea. „Ni-

mic nu perturbă simțirea (...) atât de mult ca gândirea": emoția rămâne cealaltă latură a rațiunii, cu puterea ei cauzală sporită. Nu se face nici o legătură între emoție și etică; poate că sunt împinse și mai departe una de alta, căci tema „unde am fost eu acolo va fi eul" sugerează că sfera rationalului poate fi extinsă în proporție substanțială. Prin urmare, dacă există imperative etice, acestea sunt de găsit în domeniul public; acolo, însă, validitatea lor se vădește dificil de demonstrat, așa că rămân vulnerabile în fața puterii.

Dragostea pătimașă a fost inițial una dintre numeroasele patimi, a căror interpretare tindea să fie influențată de religie. Majoritatea dispozițiilor emoționale pot fi patimi, dar în societatea modernă conceptul de patimă se restrânge la domeniul sexual și, odată ajuns acolo, devine tot mai atenuat ca expresie. În zilele noastre, o pasiune este o stare mărturisită doar fără tragere de inimă sau cu jenă, chiar și în privința comportamentului sexual însuși, parțial fiindcă locul său de „forță irezistibilă" a fost uzurpat de dependență.

În ambianțele rutinate care ne garantează securitatea vieții sociale moderne nu mai există loc pentru pasiune. Și totuși, cine ar putea trăi fără pasiune, dacă o considerăm puterea de motivație a convingerii? Emoția și motivația sunt conectate în mod inerent. Astăzi, înțelegem motivația ca fiind „rațională" – urmărirea hotărâtă a profitului din partea întreprinzătorului, de exemplu – dar dacă emoția se împotrivește pe de-a-ntregul evaluărilor raționale și judecăților etice, motivațiile nu vor putea fi estimate niciodată altfel decât ca mijloace pentru realizarea unor scopuri, sau în termenii consecințelor lor. Aceasta e concluzia la care a ajuns Weber, interpretând motivațiile industriașilor timpurii ca fiind energizate de convingerile religioase. Totuși, procedând astfel, Weber considera garantat și chiar ridica la rangul de epistemologie aespctul cel mai distinct problematic al modernității: imposibilitatea de evaluare a emoțiilor.

Privită ca o problemă a politicii de viață, chestiunea emoțiilor nu se mai referă la recuperarea pasiunii, ci la elaborarea unor linii directoare etice pentru estimarea sau justificarea convingerii. Psihoterapeutul spune: „Intră în legătură cu sentimentele tale." Și totuși, în această privință, terapia conlucrea-

ză cu modernitatea. Preceptul care stă la bază este: „Evaluează-ți sentimentele", iar o asemenea cerere nu poate ține numai de raportul psihologic. Emoțiile nu sunt judecăți, dar comportamentul dispozițional stimulat de reacțiile emoționale, da; a evalua sentimentele înseamnă a cere criteriile în termenii elementelor din care sunt alcătuite asemenea judecăți.

Odată cu dezvoltarea de ultimă oră a modernității, emoția devine o problemă a politicii de viață în numeroase moduri. În domeniul sexualității, este deosebit de importantă emoția ca mijloc de comunicare, ca angajament față de ceilalți și cooperare cu aceștia. Modelul dragostei confluente sugerează un cadru etic de referință pentru cultivarea emoției non-destructive în conduita individului și viața comunală. Dragostea confluentă creează posibilitatea unei revitalizări a eroticului – nu ca talent specializat al femeilor impure, ci ca o calitate generică a sexualității în relațiile sociale, formată mai degrabă prin reciprocitate decât prin putere inegală. Erotismul este cultivarea simțirii, exprimată prin senzația corporală, în context comunicativ; o artă de a dărui și a primi plăcerea. Epurat de puterea diferențiată, erotismul poate reînvia acele calități estetice despre care vorbea Marcuse.

Definit într-un asemenea mod, eroticul stă în opoziție cu toate formele de instrumentalitate emoțională în relațiile sexuale. Erotismul înseamnă sexualitate reintegrată într-o gamă mai largă de scopuri emoționale, printre care pe primul loc stă comunicarea. Din punct de vedere al realismului utopic, erotismul e salvat de acel triumf al voinței care, de la de Sade până la Bataille, pare să-i marcheze caracterul distinctiv. Interpretat nu ca diagnostic, ci ca o critică, după cum am consemnat mai sus, universul lui de Sade reprezintă o anti-utopie care dezvăluie posibilitatea opusului său.

Sexualitatea și reproducerea se structurau, în trecut, una pe cealaltă. Până când s-a socializat complet, reproducerea a ocupat o poziție externă față de activitatea socială, ca un simplu fenomen biologic; organiza legăturile de rudenie, fiind concomitent organizată și ea de ele, și asocia viața individului cu succesiunea generațiilor. Când era legată în mod direct de reproducere, sexualitatea devenea un mijloc de transcendență. Activitatea sexuală făurea o legătură cu caracterul finit al

1246/2000

individului și, în același timp, conținea promisiunea irelevanței sale; căci, privită în relație cu un ciclu de generații, viața individuală făcea parte dintr-o ordine simbolică mai cuprinzătoare. Pentru noi, sexualitatea încă mai păstrează un ecou al transcendentului. Totuși, dat fiind că așa stau lucrurile, nu poate să nu fie înconjurată cu o aură de nostalgie și deziluzie. O civilizație dependentă sexual este una în care moartea a fost golită de orice sens; în etapa de față, politica vieții implică o reînnoire a spiritualității. Din acest punct de vedere, sexualitatea nu e antiteza unei civilizații dedicate dezvoltării economice și controlului tehnic, ci întruchiparea eșecului ei.

NOTE

1. În prima parte a acestui capitol, urmăresc îndeaproape gândirea lui Held. Vezi David Held: *Models of Democracy* („Modele ale democrației"), Cambridge: Polity Press, 1986.

2. Ibid., pag. 270.

3. Ibid., pag. 271.

4. Anthony Giddens: *The Consequences of Modernity* („Consecințele modernității"), Cambridge: Polity Press, 1990, pag. 154-8.

5. C. Edward Crowther: *Intimacy. Strategies for Successful Relationships* („Intimitatea – Strategii pentru succesul relațiilor"), New York: Dell, 1988, pag. 45.

6. Allison James și Alan Prout: *Constructing and Reconstructing Childhood* („Construirea și reconstruirea copilăriei"), Basingstoke: Falmer, 1990. „Noua paradigmă" pe care o propun James și Prout pentru studiul copilăriei se leagă strâns de ideile dezvoltate aici.

7. Barbara De Angelis: *Secrets About Men Every Woman Should Know* („Secrete despre bărbați pe care trebuie să le știe orice femeie"), Londra: Thorsons, 1990, pag. 274.

8. Anthony Giddens: *Modernity and Self-Identity* („Modernitate și identitate de sine"), Cambridge: Polity Press, 1991, cap. 7.

9. Holly Devor: *Gender Bending. Confronting the Limits of Duality* („Forțarea sexelor – Confruntare cu limitele dualismului"), Bloomington: Indiana University Press, 1989, pag. 147-9.

10. Ibid., pag. 128.

11. John Stoltenberg: *Refusing to be a Man* („Refuzul de a fi bărbat"), Londra: Fontana, 1990.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

În zilele noastre, o pasiune este o stare mărturisită doar fără tragere de inimă sau cu jenă, chiar și în privința comportamentului sexual însuși, parțial fiindcă locul său de „forță irezistibilă" a fost uzurpat de dependență.

30.000 lei